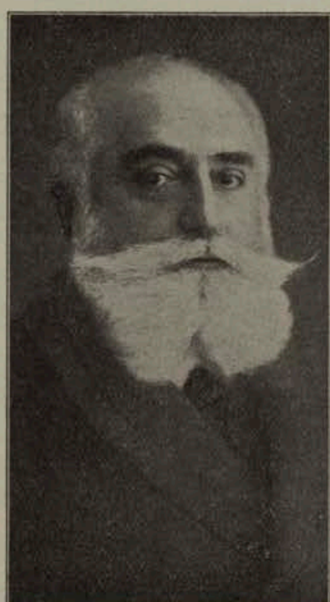
Max Nordau

I. Teil

> „Wer wie ich, angelangt am Ende der Lebenskurve, Umschau hält, sieht leider, daß Güte und Ehrenhaftigkeit im Menschen eher eine Ausnahme als die Regel bilden: eine Ausnahme, die noch viel seltener beim Genie zutrifft. Während meines langen Lebenslaufes habe ich nur z w e i Männer großen Geistes und zugleich guten Herzens gefunden: Marzolo und Nordau." (Lombroso).

Max Nordau wurde am 29. Juli 1849 in der Judengasse von Budapest als Sohn des armen Rabbi Gabriel Südfeld geboren und genoß eine streng orthodoxe Erziehung. Da die Familie von spanischen Juden abstammte, wurde er vom Vater auch im Spaniolischen unterrichtet.

Charakteristisch für den Lebenslauf Max Nordaus ist eine ewige Bewegtheit inneren und äußeren Erlebens, die ihn von den ersten bis zu den letzten Lebenstagen nicht zur Ruhe kommen ließ. Schicksalhaft wie ein vorgeburtlicher Auftakt zu seinem ferneren Dasein erscheint die Flucht seiner Mutter, die mit dem Kinde unter dem Herzen in Kriegswirren aus der Stadt fliehen und in Wäldern Schutz und Unterschlupf suchen mußte.



Max Nordau.

Im Elternhause Nordaus herrschte bittere Armut. Der erste Schulmantel, den Nordau trug, wurde von der Mutter so angefertigt, daß sie ein großes abgetragenes Tuch auf dem Tische ausbreitete und mit der Schere aus der Mitte ein Loch herausschnitt, durch das er seinen Kopf hindurchstecken mußte. Ein anderes Mal bekam er, mangels eines richtigen Paares, zwei große linke Schuhe „angepaßt".

Sehr früh schon offenbarte sich das ungewöhnliche Talent des Knaben. Er lernte spielend leicht, war in allen Fächern der beste Schüler und setzte, wie später sein ganzes Leben hindurch, jede Gesellschaft, in der er sich aufhielt, durch den sprudelnden und sprühenden Überfluß seines Temperaments und Geistes in Erstaunen.

Mit sieben Jahren erwachte in dem frühreifen Knaben die Liebe zu einem fünfjährigen Mädchen und in einem Alter, in dem andere Kinder eben erst schreiben lernen, entfließen seiner Feder schon die ersten Liebesgedichte. Auch dieses erste Erlebnis endete vorbedeutungsvoll, typisch, ein Omen so vieler künftiger: die Gespielin starb, und den heiß empfindenden Knaben befiel eine monatelange schwere Depression. Mit zehn Jahren erhielt er als ungewöhnlich Begabter ein Stipendium für das katholische Gymnasium, und hiermit beginnt jener für das Judenkind tragische Prozeß der Entwurzelung aus der Heimatwelt und der Dualität in Erziehung, Erlebnis und Wesensbildung. Auch im Gymnasium war er der begabteste Schüler und Mittelpunkt des geistigen Lebens unter den Altersgenossen. Hier kam auch sein starkes schriftstellerisches Talent zur Entfaltung.

Die Bekanntschaft mit der nichtjüdischen Welt beginnt mit der Entdeckung der Bibliothek seines Vaters. Hier fand er nicht nur einige europäische Werke bekannter Autoren, sondern auch Gedichte und Dramen seines Vaters, und angesichts der väterlichen Produktion schwor er, selber einmal wie sein von ihm als Genie gepriesener Vater Dichter zu werden.

Die Gelegenheit hierzu ließ nicht lange auf sich warten. Als Quartaner wurde er von den Schülern zum Redakteur einer „Revue für Poesie, Kunst und Wissenschaft" ernannt und veröffentlichte hier zum ersten Male unter dem Pseudonym „Max Nordau" (Süd-feld = Nord-au) seine erste Novelle, die im Stil des altromantischen Kunstgeschmacks geschrieben war.

Mit 13 Jahren führte ihn seine literarische Karriere in die Öffentlichkeit. Zuerst erscheint ein gereimtes Rhebus, noch anonym aber doch schon honoriert, drei Monate später das erste Gedicht auf dem Titelblatt der Halbmonatsschrift „Salon der Literatur, Kunst und Mode", dem damaligen Hauptorgan der deutschschreibenden Ungarn. Zwei Monate später folgt schon ein typisch Nordausches Thema, eine Literaturkritik, und alsdann das erste druckreife Märchen. Von der geradezu fabelhaften und auch für den späteren Nordau charakteristischen Produktivität gewinnt man eine Vorstellung, wenn man erfährt, daß in diesem ersten Jahr rund 50 Beiträge aus seiner Feder veröffentlicht wurden.

In diesem Jahre wurde er auch Theaterkritiker und lieferte, ohne daß man ihn persönlich kannte, Kritiken, die ebenso das Interesse des Publikums wie das des Theaterdirektors erregten. Als dieser den Wunsch äußerte, den neu aufgetauchten und durch seine Originalität auffallenden Kritiker „Herrn Max Nordau" kennenzulernen, und eines Tages auf Grund seiner Einladung der 15jährige schlecht angezogene Judenknabe mit seiner jüngeren Schwester Charlotte an der Hand das Direktorzimmer betrat, spielte sich eine Szene ab, deren komischen Verlauf man sich leicht auszumalen vermag.

Nach Absolvierung des Gymnasiums studierte Nordau in Budapest Medizin. Bei Tag betrieb er seine wissenschaftlichen Studien, die Hälfte der Nacht war seiner journalistischen Tätigkeit gewidmet. Auf beiden Gebieten stand er an erster Stelle. Lehrer und Mitschüler erwarteten von ihm eine glänzende wissenschaftliche Laufbahn, die Zeitungen sahen in ihm den aufgehenden Stern des Journalismus, und der knapp 20jährige wird von der größten Zeitung der Hauptstadt, dem Pester Lloyd, als fester Mitarbeiter engagiert und 23jährig als Korrespondent zur Weltausstellung nach Wien 1873 geschickt. Hier kommt er zum ersten Male mit der westeuropäischen Welt in Berührung und ist geblendet von dem Glanz und berauscht von der Weite und Freiheit des kulturellen Lebens. Auf der Ausstellung lernt er die Vertreter

der verschiedenen Nationen kennen und es packt ihn eine unwiderstehliche Sehnsucht, selber die Völker und Länder des zivilisierten Westens kennenzulernen. Eine große Reise als Korrespondent führt ihn durch Deutschland, in Berlin knüpft er die ersten Beziehungen zu den führenden Männern der Politik und der Kunst, zu Lasker, Rodenberg, Lindau, Berthold Auerbach, Stettenheim, Spielhagen, und von Berlin aus wird er anläßlich der Petersburger Reise des österreichischen Kaisers nach Rußland, dem Heimatland seiner Mutter, geschickt. Hier macht er in Petersburg und Moskau Bekanntschaft mit den Zuständen im zaristischen Kaiserreich und wird durch den Einblick in die soziologische Struktur des absolutistischen Staates von tiefer Abscheu gegen die Ungerechtigkeit der Klassifizierung in eine höchststehende Machthaberschicht und ein bis zum Tiefsten erniedrigtes und geknechtetes Volk erfüllt. Von Rußland aus bereist er Norddeutschland und Skandinavien, besucht in Kopenhagen Andersen und reist von dort nach Stockholm, dessen Schönheit ihn bezaubert. Die Vielsprachigkeit der Länder und die Schwierigkeit der Verständigung verdrießen ihn, und er propagiert schon in jenen Zeiten die Idee eines „Paneuropa". Hier in Skandinavien erntet Nordau die ersten Früchte seines aufsteigenden Ruhms: der noch in den Studentenjahren befindliche Korrespondent wird vom König empfangen und in einem offiziellen Bankett gefeiert.

Von Skandinavien aus gelangt er nach London, wo ihm die Größe des englischen Weltreiches zu Bewußtsein kommt, und von hier reist er nach Island, dessen Weltverlassenheit tiefen Eindruck auf ihn macht. Überall ist seine Wirkung auf die Menschen faszinierend, allerorten bildet er durch die Kraft seiner Persönlichkeit den gegebenen Mittelpunkt jeder Gesellschaft, und das, was er als Niederschlag seiner Erlebnisse zu Papier bringt, wird nicht nur von seinem Heimatblatt veröffentlicht, sondern von Zeitungen aller Welt nachgedruckt, der Name „Max Nordau" wird ein europäischer Begriff. Eine beispiellose Siegeslaufbahn wird hier durchschritten. Schon der 24jährige wird zum Ehrenmitglied zahlreicher literarischer und wissenschaftlicher Vereinigungen ernannt. Menschen, Organisationen, Zeitungen, ja Städte wetteifern in dem Ziel, dieses blendende Genie der Feder an sich zu ziehen. Ihn hingegen kann keine Lockung bannen, die Sehnsucht, die Welt kennenzulernen, die Schönheiten der Erde zu erleben, die Sitten der Völker zu studieren, den kleinen Horizont des Ghettokindes aus Pest zu jener Weltweite auszuspannen, die der Größe seines Geistes und der Weite seines Herzens entspricht, dieses Verlangen nach Welterfahren treibt ihn durch die Städte und Landschaften Europas, er bereist den Westen Deutschlands, Südfrankreich, Italien, Spanien.

Überall wird er glänzend empfangen, in Madrid erteilt man ihm die Ehre, als „Professor" an den Prüfungen der Abiturienten als Fragesteller mitzuwirken; er hält Vorträge und dank seinem bei den Juden nicht selten angetroffenen Sprachtalent ist er überall imstande, nach kurzem Aufenthalt die Landessprache bis zu einem gewisssen Grade zu beherrschen. Die Erlebnisse dieser Reise sind von ihm in dem Buch „Vom Kreml bis zur Alhambra" niedergelegt.

Über all diesem möchte man fast vergessen, wer und was Max Nordau ist — ein Medizinstudent aus Pest, der, nach Hause zurückgekehrt, vor allem daran denken muß, sein Examen zu bestehen.

Die kleinen Pflichten des Alltagsstudiums werden leicht erledigt, der Journalist Max Nordau hingegen ist draußen in der Welt und durch die Welt zu groß geworden für Budapest. Er ist nicht mehr imstande, sich in jenem Maß, wie es die Lokalpresse verlangt, für die heimatlichen Produktionen der Kunst und Literatur zu begeistern. Kritik und Skepsis, zwei Grundeigenschaften seines Wesens, dämpfen den ehemaligen Schwung seiner Berichte und, wie es unausbleiblich ist, der Chor der Mittelmäßigkeit fühlt sich bedroht durch den überragenden Schatten des heranwachsenden Giganten. Eine groß angelegte Presse- und Gesellschaftspropaganda setzt ein gegen den Juden, der wenig schmeichelhafte Vergleiche zwischen der Heimat und den großen Kulturstätten der Welt draußen zieht. Zwei Tage nach Beendigung seines Medizinstudiums bricht er das Verhältnis zum Pester Lloyd, auch neue Engagements befriedigen ihn nicht, und im Frühling 1876 siedelt er mit Mutter und Schwester nach Paris über.

Hier winkt ihm keineswegs der Erfolg, den er erhoffen konnte. Die Herzlichkeit, mit der man den fremden Durchreisenden, den Korrespondenten ausländischer Blätter, den blendenden Redner empfangen hatte, ließ man dem jungen Doktor gegenüber vermissen, der mittellos mit seiner jargonsprechenden Mutter und seiner provinziell gekleideten Schwester hier eintraf, um sich eine Existenz zu gründen.

Es war eine Zeit bitterer Enttäuschungen und schwerer wirtschaftlicher Entbehrungen. Nach zwei Jahren des Ringens und lang anhaltender Depressionen brach er seinen Pariser Wohnsitz ab und kehrte nach Budapest zurück, um sich hier von neuem der ärztlichen Praxis zu widmen. Aber auch hier befriedigte ihn naturgemäß das Leben nicht, seine beiden großen Freunde Goldziher (s. Sbl. Goldziher Nr. 7) und Vamberi (s. Sbl. Emin Pascha Nr. 8/9) drängen ihn, sein bedeutendes Talent nicht hier verkümmern zu lassen, und da unterdes sein Buch „Vom Kreml bis zur Alhambra" großen Erfolg davongetragen, verließ er zum zweiten Male seine ungarische Heimatstadt und kehrte 1880 nach Paris zurück.

Wunsch und Hoffnung, eine glänzende Rolle in der Pariser Gesellschaft zu spielen, hatte er endgültig aufgegeben, lebte vollkommen zurückgezogen seiner ärztlichen Praxis und arbeitete still hinter verschlossenen Türen an einem neuen literarischen Werk.

1883 erschienen „Die konventionellen Lügen" und schlugen wie ein Blitz aus heiterem Himmel in die eitle Selbstzufriedenheit der europäischen Gesellschaft, deren Bürgertum unter dem Schutz großer konventioneller Lügen eben den Höhepunkt seiner Entwicklung erklommen. Mit der kritischen Schärfe des Talmudisten-Enkels, mit der schrankenlosen Ehrlichkeit eines fanatischen Wahrheitsverkünders, der durch keine Bindungen unfrei war, mit der Brillanz eines hinreißend schönen Stils und der Wärme eines Prophetenherzens, das die geknechtete und betrogene Kreatur liebte und schützen wollte, zog Nordau hier gegen die konventionellen Lügen des Jahrhunderts, gegen die religiöse Lüge, die monarchistisch-aristokra-

tische Lüge, die politische, die wirtschaftliche und die Ehelüge zu Felde. Der Erfolg seines Buches war beispiellos. Es hat im ganzen 19. Jahrhundert wohl kaum ein Buch gegeben, das auf dem weiten Erdball die Menschen so rasch und leidenschaftlich bewegt hat wie dieses.

In alle Weltsprachen wurde es übersetzt, sogar ins Japanische, Chinesische, Hebräische, Griechische und Türkische. In einem Jahr erlebte es sechs Auflagen und erscheint 1909, 26 Jahre nach seiner Abfassung, in 59. Auflage auf dem Büchermarkt und ist immer noch so aktuell und wirksam, daß es seither in deutscher Sprache die 65. Auflage erreicht hat. Natürlich rief es den heftigsten Widerstand aller Getroffenen hervor.

Die Hüter und Nutznießer der konventionellen Lügen aller Lager vereinigten sich zu einer großen Meute, die den unvermutet auftretenden Feind zur Strecke bringen wollte. In den monarchistischen Ländern wurde es verboten, in Österreich wurde es nach mittelalterlichem Ritus auf öffentlichem Platz verbrannt.

Zwei Jahre später veröffentlichte er die „Paradoxe", die sich in ähnlichen Gedankenbahnen bewegt, hierauf den zweibändigen Roman: „Die Krankheit des Jahrhunderts", in dem der Typus des pessimistischen Menschen vom Ende des Jahrhunderts charakterisiert ist, anschließend folgte die „Degeneration", in der Nordau die Entartung von Kunst und Literatur, die damals Mode gewordene „Dekadence", die „Viel-isten" und Pseudoisten psychologisch zeichnet und als eine Gefahr für die gesunde Entwicklung der Menschheit an den Pranger stellt. Dieses Buch ist zu einem großen Teil durch Nordaus intensive Beschäftigung mit den Problemen der Psychologie und Psychiatrie, durch seine jahrelangen Studien an der Schule Charcots, und vor allem durch die Gedankengänge des von ihm hochverehrten jüdischen Psychiaters in Rom Lombroso bestimmt.

In all diesen Werken offenbart sich Nordau als der innerlich abtrünnige Sohn seines Volkes. Seit er aus der Enge der Pester Judengasse in die große weite Welt hinausgetreten, galt ihm das Judentum nichts mehr, Feste und Satzungen hatte er vergessen, stolz bekannte er sich als Atheist, und in seinen Werken trat er als Vorkämpfer eines neuen, von allem Nationalen, allem Religiösen, allem Ritualen befreiten, reinen, von allen Schlacken der Vergangenheit geläuterten Menschentums auf. Der Nordau von 1890 ist der typische Vertreter jenes extremen Emanzipationsideals, das hauptsächlich unter den dem Judentum entsprossenen, und zwar zumeist nicht nur entsprossenen, sondern auch entsprungenen Schöngeistern des 19. Jahrhunderts seine glühendsten Verehrer und Verfechter fand.

Drei Erlebnisse, zwei negative und ein positives, bewirkten in Nordaus Leben die große Wendung, zuerst zurück zur Judenheit und hierdurch zurück zum Judentum. Das erste ereignete sich im Herbst 1893. Er war Gast einer befreundeten Familie auf der Nordseeinsel Borkum. „Im Hotel, wo er sich einquartierte, schien alles nach seinem Geschmack zu sein: das Essen, die Bäder, die Düne, sie waren wirklich von einer geradezu idealen Beschaffenheit. Beim Mittagsmahl fand er neben seinem Gedeck einen Brief. Ahnungslos öffnete er ihn: es war ein anonymes Schreiben, in welchem er gebeten wurde, Borkum so rasch als möglich zu verlassen. „Wir wünschen hier keine Juden", hieß es in der Zuschrift. Nach dem Essen zeigte er den Brief Stephany, der davon höchst unangenehm berührt war. Am nächsten Tage wieder ein Brief. Diesmal öffnete er ihn nicht, sondern ging auf sein Zimmer. Und von diesem Augenblick an fand er auf Schritt und Tritt offene und geschlossene Briefe. Er machte, als ob er sie nicht sehen würde und kümmerte sich einzig nur um seine Freunde. Man schickte ihm immer gröbere Briefe in Prosa und Versen, eine wahre Razzia wurde gegen seine Person in Szene gesetzt. Kaltblütig hielt er dem Ansturm stand, denn seine Freunde taten ihm leid, aber nach zehn Tagen entschloß er sich doch, abzureisen, zum großen Bedauern der befreundeten Familie. Dieses Ereignis hatte seine Seele, die von Hochgedanken der Menschheit und der Dichtung aller Religionen erfüllt war, tief erschüttert, eine Art Ekel gegen seine ganze Umgebung packte ihn. Er fuhr direkt nach Antwerpen, ging dort allein in den Museen umher, sprach mit niemandem, schrieb keinem Menschen und blieb für einige Tage völlig von der Welt abgeschlossen."

1½ Jahre vergingen. Das Erlebnis von Borkum war sicher längst schon aus dem Bewußtsein in das Unterbewußte hinabgedrängt. Nicht ausgeloschen, sondern verdrängt, um später einmal mit um so elementarerer Gewalt hervorzubrechen und mitzuwirken an der Neuorientierung seiner Weltanschauung. Am 4. Januar 1895 wohnte er der Degradierung des jüdischen Hauptmanns der französischen Armee Dreyfuß bei. Er war aufs tiefste erschüttert über diese moralische Lynchung eines Menschen. Daß dieser Mann ein Jude war, und daß sich dieses Lynchverfahren gegen einen Juden richtete, der seine französische Hauptmannsuniform vielleicht nicht mit der Geste trug, die seinen Pariser Kameraden unerläßlich erschien, daß hier ein Unschuldiger das Opfer eines bestialischen Antisemitismus war, wurde ihm in diesen Tagen noch nicht klar. So wenig wie den anderen Zuschauern dieses Vorspiels der Verschickung nach Cayenne. Aber es erschütterte ihn und wahrscheinlich tiefer, als er selber ahnte. Wie märchenhaft wäre es ihm erschienen, wenn er in dieser Stunde einen kurzen Blick in nahe Zukunft „Vier Jahre später" hätte werfen können: Nordau Berichterstatter im zweiten Dreyfußprozeß zu Rennes. Und zwischen den Prozeßtagen fährt der Berichterstatter Nordau im Schnellzug zwischen Rennes und Basel hin und her, denn er ist gleichzeitig Vizepräsident eines — jüdischen Kongresses! Der große Seher Nordau hätte seinen Augen nicht getraut, wenn er diese Vision gesehen hätte — und doch wurde sie Wahrheit!

Das dritte, das positive Ereignis, das Nordaus „Damaskus" vorbereitete, war die Erneuerung der griechischen Freiheit, deren begeisterter Propagandist in Westeuropa Nordau selber war — eine Kulturtat, für die ihn die griechische Regierung mit hohen Ehren auszeichnete, mehrere griechische Städte ihm ihren Dank durch die Schaffung von Nordau-Straßen zum Ausdruck brachten und ihm die seltsamsten dafür aber zugleich rührendsten Beweise des Dankes aus allen Schichten des griechischen Volkes zuflossen.

So schnitzte ihm ein im Zuchthaus sitzender Mörder aus Dank für die Mitbefreiung seines Volkes Holzarbeiten und ein griechischer Dorfmaler übersandte ihm ein Gemälde, auf dem man im Schatten eines Ölbaumes unter dem Schutz der Pallas Athene Perikles, Sokrates und Plato im Gespräch — mit Nordau sieht.

Diese drei erstens voneinander und zweitens von seiner Person unabhängigen Ereignisse furchten den scheinbar so fest fundamentierten Boden in der Seele dieses tief kritischen und daher stets zum Umlernen bereiten Geistes für die nun bald erfolgende Neusaat vor. Anfang 1892 lernte Nordau bei einem Bankett seinen Kollegen, den Pariser Korrespondenten der Neuen Freien Presse, Theodor Herzl, kennen. Zwischen beiden Männern herrschte vom ersten Augenblick ihrer Bekanntschaft sofort jene merkwürdige Übereinstimmung im Fühlen, Denken und Urteilen, die den Grundakkord jener so seltenen und daher wie von einer göttlichen Gnade übersonnt erscheinenden Freundschaften bedeutender Menschen bildet. Beide waren jüdische Schriftsteller aus dem österreichischen Sprachgebiet, die innerlich den Fesseln des Judentums entronnen, hier in Paris in der höchsten Freiheit irdischen Lebens von den Idealen des Weltbürgertums träumten und die Propheten eines neuen Menschentums geworden waren. In den Grundfragen der Lebensanschauung stimmten sie so tief überein, daß sie fast nie viel zu sprechen brauchten, um sich in diesen Fragen zu verständigen.

Auch Herzl stand unter dem Eindruck des Dreyfuß-Prozesses. Auch er hatte seine „Borkum"-Erlebnisse — plötzlich vollzog sich in ihm das Damaskus-Wunder. Von der Idee einer neuen Judenemanzipation ergriffen, einer großen Autoemanzipation aus ihrer europäischen Deklassierung, verfaßte er den „Judenstaat". Voll Zweifel über Sinn oder Unsinn seiner Idee kam Herzl fragend mit dem Manuskript zu Nordau, nachdem andere Freunde, denen er sich enthüllte, ihn verspottet hatten. „Schiff sagt, ich sei verrückt." Als er aber Nordau seine Idee entwickelt und ihm die Hauptstellen seiner Schrift vorgetragen hatte, breitete dieser ergriffen die Arme aus mit den Worten: „Wenn Sie verrückt sind, mein Freund, dann bin ich es auch, ich stehe vollkommen auf Ihrer Seite und Sie können auf meine Unterstützung rechnen." Mit dieser für die Geschichte des modernen Judentums historischen Minute beginnt der Riesenkampf dieser beiden Dioskuren für die jüdische Sache.

1895 lernt Nordau in London Israel Zangwill kennen, gewinnt auch ihn für die zionistische Idee, macht ihn mit Herzl bekannt und nach unendlichen inneren und äußeren Kämpfen und Überwindung schier unbezwinglicher Schwierigkeiten werden 1897 die Juden aller Länder zu einem Kongreß nach Basel einberufen, dem berühmten ersten Baseler Kongreß. Allein schon die Tatsache, daß ein Mann von der geistigen Haltung und dem internationalen Ansehen eines Nordau, der Verfasser der konfessionellen Lügen, als Herold zur Sammlung der zerstreuten Juden auftrat — allein schon der Ruf dieses Mannes wirkte mit der Kraft eines Zauberspruchs. Auf die Herbeigeeilten wirkte nun wieder die faszinierende Macht Nordaus als Persönlichkeit und Redner. Seine rethorische Gewalt grenzte ans Wunderbare. Er war der einzige, der es unternehmen durfte, an einem solchen Platz und in einer so problematischen Situation ohne Konzept zu sprechen. Wenn Nordau sprach, wagten die Menschen nicht zu atmen. In den Pausen zwischen seinen Sätzen vernahm man das Schluchzen der Zuhörer. Nach seinen Reden stürmte die Menge das Podium und hob ihn, wenn er sich nicht schon vorher durch schleunige Flucht gerettet hatte, auf die Schultern, weißhaarige Greise sanken zur namenlosen Scham des tief bescheidenen Nordaus vor ihm nieder und küßten ihm die Hände oder sprachen über seinem Haupt Segenssprüche aus. Als er am zweiten Abend des Kongresses nach einer maßlos anstrengenden Sitzung, in der er das lapidare Baseler Programm formulierte, zu Tode erschöpft sein Hotel aufsuchen wollte, fand er auf der Straße einen Massenaufzug mit Fahnen und Fanfaren und nolens volens mußte der sich heftig Sträubende durch die Straßen von Basel zu einem Festkommers ziehen. „Eine Karawane ging vor mir und eine hinter mir — — ich glaubte, sterben zu müssen vor Scham —. Dann plötzlich gegen 11 Uhr, ohne daß ich darum ersucht hatte, brüllte der Präsident: „Unser soundso hat das Wort!" Ich protestierte, aber man schreit: „Sprechen Sie! Sprechen Sie!" In diesem Augenblick dachte ich an dich und an meine Mutter, ich war krank, müde und entnervt und sagte da einige sentimentale Worte über unsere Volksmutter Rachel, von der eine schöne jüdische Legende erzählt, man habe sie in ihrem Grab zu Hebron weinen gehört, als die Juden, von den Römern vertrieben, aus ihrer Heimat zogen. Auf das hin haben alle geweint, mich nicht ausgenommen, worauf ich in dem allgemeinen Schluchzen mich aus dem Staub machen konnte."

Überall, wo Nordau auftrat, entflammte er in dieser Weise die Massen; und rührende Dankesbeweise aller Art bildeten den Reflex seiner Wirkung. Ein alter Jude aus dem Osten pilgerte eigens nach Paris, um Nordau, den Wiedererwecker, zu sehen und von ihm den Segen zu empfangen, ehe er stürbe. Und es war sicher eine in ihrer äußeren Erscheinung pittoreske, in ihrem inneren Wesen aber tief ergreifende und für das Schicksal der Juden charakteristische Szene, als der Jude im Kaftan und mit Schläfenlocken vor dem Pariser Hause Nordaus die Schuhe auszog und barfuß wie zum Allerheiligsten zu seinem Zimmer emporstieg.

September 1929.

Max Nordau.

II. Teil.

In Wahrheit aber war die zionistische Laufbahn für Nordau kein Triumphzug sondern ein Weg schwerster Kämpfe und tiefster innerer Leiden.

Gegenüber dem optimistischen und daher viel hemmungsloser und glücklicher dahinstürmenden Herzl war Nordau durch seinen größeren Scharfsinn, seine historische Schulung und seine diplomatische Weltkenntnis skeptisch eingestellt und sah daher die Schwierigkeiten der zionistischen Entwicklung in schmerzlicher Deutlichkeit klar voraus. Diese Verschiedenheit der Anschauungen und der Temperamente führte zu zahllosen Kontroversen zwischen den beiden im Innersten tief verbundenen Freunden. Doppelt bitter war es für Nordau, mit fortschreitender Zeit immer mehr einsehen zu müssen, daß er gegenüber Herzls optimistischen Voraussagen recht behielt. An Stelle des von Herzl erwarteten Zuflusses der Millionen aus den Tresors der Reichen mußte man fast in wörtlichem Sinn die Groschenstücke aus den Taschen der jüdischen Klein- und Kleinstbürger sammeln, um nur die Spesen der Organisation zu decken. Die erhoffte Volksbewegung entpuppte sich als ein ununterbrochener Kampf gegen Widersacher und Widerstände, gegen kühle Ablehnung, Verleumder und Spötter und gegen den stärksten Feind alles Neuen und Großen, das Gesetz der Trägheit, das im Reiche der Gedanken und der Geschichte ebenso herrscht wie in der Welt der Physik. Es folgten Jahre ununterbrochener Werbearbeit, immer wiederholter Konferenzen, stets erneuter fruchtloser Versuche, die einflußreichen Persönlichkeiten der europäischen Judenheit für den Herzlschen Gedanken zu gewinnen. Herzl und Nordau sind wohl die beiden ersten Europäer, die für eine internationale politische Idee im Tempo der modernen Zeit über die Landkarte Europas hin- und herjagten. Unaufhörlich dirigierte der bis zur Erschöpfung unermüdliche Herzl den ebenso willigen Freund telegraphisch von Paris nach London, von dort nach Amsterdam, nach Wien, nach Petersburg, nach dem Elsaß, nach Berlin, und ein Bericht Nordaus wie der folgende gibt ein Bild von dem typischen Verlauf seiner Abende: „In Berlin, am 28. Januar. Wieder eine Rede vor 4500 Personen. Ein unruhiger, kalter feindlicher Saal, Lärm, Polemiken, dann eine leidenschaftliche Erörterung, wobei ich nochmals mit großem Eifer sprechen mußte. Schluß 10 Minuten nach Mitternacht, dann noch ein Aufenthalt im Kaffeehaus, wo es unglaubliche Szenen gab. Heimgekehrt um 3 Uhr, eingeschlafen um halb 5, erwacht um 6, unaufhörliche Besuche von halb sieben an; der Zustand meines Kopfes ist unbeschreiblich — das ist meine Situation."

Den zweiten Baseler Kongreß, der mit dem Dreyfuß-Prozeß zusammenfiel, leitete Nordau sozusagen von Rennes aus, wo er als Zuschauer der großen Judentragödie unermeßliche Qualen litt, um alsdann zwischen den Verhandlungen nach Basel zu eilen und dort mit doppelter Gewalt die Idee der Befreiung der Juden aus ihrer schmachvollen internationalen Vogelfreiheit zu predigen. Den Höhepunkt der Leiden, gleichsam den schwersten Großkampftag seines Lebens, bildete nächst der Dreyfuß-Affäre jener Tag, da er im Jahre 1903 auf dem 6. Baseler Kongreß gegen seine innere Überzeugung der Versammlung das Uganda-Projekt vortragen mußte, d. h. das Angebot der englischen Regierung, den Juden ein großes Territorium in dem fruchtbaren Uganda zur Kolonisation zu überlassen. Ihm war, während er dieses Mal zu der nicht vor Ergriffenheit sondern vor Überraschung verstummten Menge sprach, als risse er das von ihm selbst so heilig hochgestellte Tabernakel Zion nieder, und er schritt von der Bühne herab mit den Worten: „Das ist ein tragischer Moment meines Lebens." Am Abend dieses für die Geschichte des Zionismus gefährlichsten aller Tage konnte Nordau nach einer Sitzung voll ungeheurer Erregung und erbitterter Meinungskämpfe „mit Befriedigung feststellen, daß ich der meist gehaßte Mann des Kongresses bin". Dieser Haß ging so weit, daß kurze Zeit danach bei einem Bankett in Paris ein Russe auf ihn als „den Verräter" mit dem Revolver schoß. Für niemanden aber war diese Zeit so schwer wie für Nordau. Niemand kämpfte so heftig gegen ihn wie er selbst. Trotz der damals geradezu bis zur Hoffnungslosigkeit verringerten Aussicht, jemals eine großzügige Besiedelung Palästinas zu verwirklichen, kehrte Nordau zu seiner ursprünglichen Auffassung zurück, daß einzig Palästina das Land der Neusammlung der Juden sein könne, wie er es auf dem Kongreß 1909 in wunderbarer, man möchte sagen, wie in Erz gegossener Vollendung des Ausdrucks formuliert hatte: „Mein Ideal ist, ein jüdisches Volk im Lande seiner Väter zu sehen, geadelt durch seine zweitausendjährige Charakterfestigkeit, geachtet wegen seiner ehrlichen und ersprießlichen Kulturarbeit, ein Werkzeug des weisen Fortschrittes, ein Streiter der Gerechtigkeit, ein Verkünder und Ausüber der Bruderliebe . . . . Langes Warten ist ein Kummer, es ist keine Schande . . . . Mein Ideal verjährt nicht. Es gestattet jede Hoffnung . . . ."

Die Lebensenttäuschungen, die sich wie ein großes Grabmal aus Quaderstein über die lebendigen Kulturhoffnungen des jungen Nordau türmten, um sie einzusargen, wurden in jedem Jahrzehnt größer und schwerer. Nach Borkum, nach der Dreyfuß-Affäre, nach dem Ausbleiben der jüdischen Volksbewegung, nach dem Scheitern des Verzweiflungsprojektes Uganda — brach 10 Jahre später der Weltkrieg aus, der einerseits eine furchtbare Enttäuschung für den hoffnungsvollen Propheten des Pan-Europäertums bedeutete, andererseits aber seine allgemein skeptizistische Haltung grausam bestätigte. Nordau war einer der ersten und zugleich größten „Europäer", der beredteste aller Propagandisten für ein geeintes Kultureuropa. Er, der als Jude in Ungarn aufgewachsen war, dessen Muttersprache das Deutsch war, der in Paris lebte und hier nach dem Sturm auf die Konventionellen Lügen des Jahrhunderts für die Ideale der Griechenbefreiung und nun für die jüdische Renaissance kämpfte, dieser Mann mußte seinem ganzen Wesen nach der Typ des Europäers großen Stils sein, und nun erlebte er das Fiasko dieses Ideals, für das eben nur er und eine kleine Schar Gleichgesinnter, aber noch nicht die Gesamtheit reif war. Er war einer der

ganz Wenigen, die inmitten des allgemeinen Blutrausches von 1914 klar und nüchtern blieben, kritisch gegen die eigene Nation, gerecht gegen die fremde und die den Anachronismus dieses Meinungsaustausches durch Bomben, Giftgas und Verleumdungsfeldzüge empfanden. Mit Sehergabe erschaute sein geistiges Auge die Größe des hereingebrochenen Verhängnisses und verstand er das Geschehene und die noch schlimmeren Folgen zu schildern. „Europa bietet einen halluzinatorischen Anblick. Der Kontinent verschwindet unter Übungslagern, Kasernen, waffenstarrenden Millionen zu Fuß, zu Pferd, zu Rad, zu Auto, in den Lüften, das Meer unter Dreadnoughts und Überdreadnoughts, Tauchbooten, Wasserflugzeugen. Überall schwillt der Staatsbedarf wie ein Wildbach, der tosend aus den Ufern tritt. Überall wachsen die Steuern gespenstisch, gleich dem Pudel Fausts hinter dem Ofen, der ‚lang und breit wird', sich ‚mit Gewalt hebt', schon ‚wie ein Nilpferd aussieht', überall verschlingen Rüstungsanleihen die Überschüsse der fruchtbaren Arbeit, überall macht die maßlose Verteuerung aller Dinge das Leben der Menge mühseliger, sorgenvoller, entbehrungsreicher. In jedem Lande verkünden tobende Minderheiten, denen die eingeschüchterte Mehrheit nicht zu widersprechen wagt, mit wüstem Geschrei ein Kannibalenideal der Vorherrschaft, der Eroberung, der Aufteilung von Weltteilen und vor allem des Krieges, des fröhlichen, heiligen Krieges. In den internationalen Beziehungen hat die Moral nie eine Rolle gespielt, jetzt ist auch die Vernunft aus ihnen verbannt. Der einzelne, der sich den gesunden Menschenverstand bewahrt hat, starrt entsetzt in dieses Massendelirium und ist versucht, die Augen zu schließen, um nicht mit anzusehen, wie die ganze gesittete Menschheit einem Abgrund der Zerstörung zutaumelt, ohne daß die Zurufe weniger Warner sie zur Besinnung bringen können."

Der Friedensruf Nordaus verhallte im Lärm des allgemeinen Kriegsgeschreies, und da eine Schar von Unvernünftigen niemanden mehr haßt als den Vernünftigen, so war die Antwort aus allen Lagern dieselbe: die Deutschen verleugneten und verleumdeten ihn, weil er ihnen von Paris aus Mäßigung gegen die Franzosen zurief, für die Franzosen wurde er, der 36 Jahre in ihrer Mitte für die Sache Frankreichs gewirkt hatte und eine der geistigen Zierden von Paris gewesen, plötzlich der Deutsche, der Feind, — der Jude. Das schier Unglaubliche geschah: Nordau, die gefeierte Persönlichkeit von gestern, der Freund der Minister und Professoren, das Ehrenmitglied von Dutzenden von Vereinen und Akademien, fiel in einem geradezu orientalisch anmutenden Maße in Ungnade. Plötzlich war niemand für ihn zu sprechen, Subalternbeamte fertigten den Antichambrierenden ab und nicht einmal ein Paß für das neutrale Ausland wurde ihm ausgestellt, so daß er schließlich mit einem Handköfferchen am Arm als dem einzigen Gepäckstück, das man ihm zugestand, in die Provinz floh. Viel später erst wurde er unter hundert kleinlichen Schikanen als lästiger Ausländer über die spanische Grenze gebracht und begab sich nach Madrid, wo der völlig Verarmte durch Mitarbeit an Zeitungen seinen Lebensunterhalt kümmerlich verdienen mußte. Seine Stimmung spiegeln die Sätze wieder: „Im Grunde meines Wesens habe ich eine tiefe Verachtung für die ganze Literatur, ein verzweifeltes Erkennen der Vergeblichkeit aller Anstrengungen auf diesem Gebiete, ein bitteres Gefühl der Nichtigkeit aller Arbeit, die man verschwendet, um auf die Seele der Menschen einzuwirken. Die tierische Kraft und das Geld, das ist alles, was respektiert wird. Außerhalb dieser zwei Dinge zählt nichts."

Natürlich vertrat Nordau von hier die Sache der Vernunft. „Daß der Krieg die äußerste Unsittlichkeit ist, ändert an dem sittlichen Wert der Geführten und Verführten nichts. Der Menge fehlt Einsicht, fehlt Urteil, ihr Verstand ist zu schwach entwickelt, um die Bestialität der sie mißbrauchenden Gebieter zu erkennen, aber ihre Selbstüberwindung, die Herrschaft ihres Willens über ihre Triebe, ihre Gesellschaftszucht, kurz ihre Moral sind tadellos. Und übrigens empört sich das Gewissen der Menschheit immer mehr gegen die Nichtswürdigkeit des Krieges, und die besten Geister der Zeit machen Anstrengungen, um auch die gegenseitigen Beziehungen der Völker wie die der Individuen, der Herrschaft des Rechtes und der Sittlichkeit zu unterwerfen. Die Moral wird in absehbarer Zeit zweifellos auch den Krieg überwinden, wie sie die Menschenopfer, die Sklaverei, die Blutrache, die Kopfjagd, die Menschenfresserei überwunden hat."

Die Antwort auf solche pazifistische Betätigung war eine immer wütendere Hetze aller Länder gegen ihn. In Deutschland und Österreich kündigten ihm jene Zeitungen, denen er in mehr als dreißigjähriger Mitarbeit ihre glänzendsten Beiträge geliefert und denen er hierdurch zu ihrem Weltruhm als dem Leuchtturm der Vernunft und des Fortschritts verholfen hatte, in Paris erhob sich der Entrüstungssturm der nationalistischen Presse, der seinen Höhepunkt damit erreichte, daß man seine Wohnung beschlagnahmte und in brutaler Weise seine geistigen und materiellen Werte wie die eines ausgewiesenen Spions zerstreute.

Naturgemäß vermochten die tiefen Depressionen, die durch solche Erlebnisse ausgelöst wurden, einen Geist wie den Nordaus auf die Dauer nicht niederzudrücken. Bald begann er wieder produktiv zu arbeiten, hielt Vorträge, schrieb 1917 „Die Biologie der Ethik", und begann Anfang 1918 ein Werk „Das Wesen der Gesittung". Zur Zeit des Kriegsendes war er mit einem Werk über die spanische Kunst beschäftigt, das man ihm angetragen hatte. Im Mittelpunkt seiner Interessen aber stand nach wie vor die Judenfrage. Und mehr als alle anderen bisherigen Erlebnisse und Gedankenentwicklungen überzeugten ihn der Krieg und die im Krieg in erschreckender Wahrheit zutage getretene Sonderstellung der Juden von der Notwendigkeit einer grundsätzlichen Lösung des Judenproblems. Schneller als alle anderen erfaßte sein diplomatisch geschulter und seherisch erleuchteter Geist die Gunst der Situation für die jüdische Sache. Und schon 1915 stellte er die später verwirklichte Forderung, daß Palästina als autonome Siedlung unter der Oberherrschaft eines Kulturstaates den Juden geöffnet werden solle. In Madrid bildete er durch die Kraft seiner Persönlichkeit mehr noch als in Paris den Mittelpunkt der

jüdischen Gemeinde, und als die hier versammelten Kriegsflüchtlinge eine kleine deutsche Synagoge gründeten, hielt — wie wunderbar sind doch die Wege der Entwicklung! — der Verfasser der „Konventionellen Lügen", der große Atheist Nordau die Weihepredigt. Als er im Juli 1919 in Granada zu seinem 70. Geburtstage Gegenstand vielfacher Ovationen aus aller Welt war, wehrte er all den Gratulanten ab mit den Worten: „Man schämt sich fast zu leben, im Angesicht so vieler Gräber." Im Dezember 1919, ein Jahr nach Friedensschluß, erhielt er nach endlosen Verhandlungen Einreiseerlaubnis nach London. In Paris, das er auf der Durchreise lediglich für eine Nacht besuchen durfte, wurde sein Haus während seines Aufenthaltes von Polizisten bewacht.

Die letzte Epoche seines Lebens verbrachte er, da ihm der französische Staat das konfiszierte Vermögen nicht wiedergab, nicht nur in wirtschaftlich äußerst beschränkten Verhältnissen, auch ideell bedeuteten diese letzten Jahre für ihn eine Periode schwerer Enttäuschungen und schmerzlichster Erlebnisse. Herzl war tot, durch den Krieg hatte die zionistische Bewegung ein völlig verändertes Gesicht erhalten, eine neue Generation von Führern war herangewachsen. Während Nordau im spanischen Exil abgeschlossen von der Welt lebte, war die Entwicklung über ihn hinausgewachsen. Nordau vertrat auch nach dem Kriege mit aller Energie die Herzlsche Grundthese eines Judenstaates in Palästina. Er wollte die politische Situation in dem Sinne ausgenutzt wissen, daß die gesamte Judenheit mit starken politischen Forderungen vor den Völkerbund trete und ihrerseits alle Kräfte daran setze, nun wirklich zu diesem günstigen Zeitpunkt den Judenstaat zu schaffen. Im Gegensatz zu dieser Radikalforderung, die nur von einer kleinen Minderheit unterstützt wurde, beschritt das Zionistische Aktionskomitee, gezwungen durch die Passivität der Judenheit, durch die Beschränktheit seiner finanziellen Mittel und durch die Rücksichten auf die politische Lage im Orient den Weg der gemäßigten Forderungen und verfolgte das System der langsamen Konsolidierung des Palästinaaufbaues. Diese grundsätzliche Verschiedenheit in der Einstellung zu den zionistischen Zeitfragen führte naturgemäß zu vielfachen Auseinandersetzungen, und begreiflicherweise fühlte sich Nordau, der Mitschöpfer und einst unbestrittene Führer der ganzen Bewegung, zurückgesetzt, verlassen, von den Neulingen verdrängt, und so endete seine zionistische Laufbahn, wenn auch äußerlich noch immer glanzvoll, innerlich in bitter empfundener Vereinsamung. Nach einer für ihn unerfreulichen Audienz bei dem ersten High Commissioner Herbert Samuel schreibt er am Silvester 1919, „es ist der letzte Tag eines verfluchten Jahres", und acht Wochen später: „In dieser scheußlichen Hölle, zu der die Welt geworden ist — sie nennt sich noch immer zivilisiert — hat die geringste Geste von Güte und Liebenswürdigkeit, hat der kleinste Zug eines menschlichen Gefühls einen hohen moralischen Wert. Bleiben wir zivilisierte Wesen inmitten der verabscheuungswürdigen Bestialität, die uns umgibt und von allen Seiten bedroht."

Und abermals einige Monate später: „Und das Jahr nähert sich seinem Kulminationspunkt und ich stelle mit Schmerz fest, daß ich wieder ein Jahr verloren habe, eines der wenigen, die mir noch bleiben; meine Angelegenheiten haben in diesem Jahr nicht einen einzigen Schritt zur Lösung oder Besserung getan. Im Gegenteil: alles ist heute düsterer, entmutigender als vor einem Jahr . . . ."

Allem zum Trotz widmete er aber auch fernerhin, von der Größe der Idee fasziniert, von der Gnade der Erfüllung bezaubert, unermüdlich sein Interesse der zionistischen Idee. Eine große Propagandareise führte ihn durch Schottland, und wo er erschien, zog er die Menschen in den Bann seiner Rede, und was noch stärker wirkte, seines Wesens. In Edinbourgh nahmen die Frauen unter dem Eindruck seiner Worte ihre Schmuckstücke ab und überreichten sie ihm als Spende für den Palästinaaufbau. Auch sonst nahm er an allen großen repräsentativen Veranstaltungen teil, den Massenversammlungen in der Albert-Hall zu London gab er durch seine Erscheinung das Gepräge und vor den Spitzen der englischen Gesellschaft und Behörden vertrat er mit dem Eifer und den Maximal-Ansprüchen eines Jünglings seine Forderungen und den Ministern rief er vom Podium zu: „Wir verlangen von der Krone den Boden in Palästina, auf dem wir unsere Brüder ansiedeln wollen, zuerst Hunderttausende, später Millionen, aber nicht in hundert Jahren, sondern rasch, um sie vor den Mördern zu retten . . . ."

In zehn großen Artikeln fixierte er gleichsam als das Resumé seines Lebens das zionistische Programm. Den Höhepunkt seiner zionistischen Propagandatätigkeit sollte eine Tournee durch Amerika und anschließend hieran die von ihm lang ersehnte Palästinafahrt bilden. Die Vorbereitungen für die Reise wurden getroffen, die Juden der Neuen Welt erwarteten ihn wie einen Propheten. Aber seine Kräfte waren erschöpft, vom Kampf für den Fortschritt, fürs Judentum, für den Weltfrieden aufgerieben. Er war nicht mehr imstande, die Reise über den Ozean anzutreten. Er erhielt die Erlaubnis, nach Paris zurückzukehren und wohnte hier in bescheidenen Verhältnissen, emsig an der Arbeit, sein Buch über „Das Wesen der Gesittung" zu vollenden.

Das letzte Jahr seines Lebens wirkt wie der Schluß einer Lear-Tragödie. Seine Einnahmequellen waren versiegt. Die deutschen Blätter lehnten seine Beiträge ab. Sie empfanden auch keinerlei moralisch-menschliche Verpflichtung gegenüber einem Manne, der 35 Jahre ihr bedeutendster Mitarbeiter gewesen und draußen auf einem Außenposten der deutschen Kultur durch den Krieg schutz- und schuldlos Vermögen und Stellung verloren. Seine Lage verschlechterte sich mehr und mehr. Ein Möbelstück nach dem andern wanderte aus dem an sich schon bescheidenen Haushalt. Selbst Bücher wurden verkauft. Am 22. Januar 1923 beendete er, heroisch wie sein ganzes Leben gewesen, wie ein Patriarch im Kreise seiner Familie sein gesegnetes Leben. Für die Judenheit bedeutete der Tag, an dem Nordau starb, einen Trauertag. In Polen und Palästina schloß man die Geschäfte.

Drei Jahre nach seinem Tode wurde sein Körper von Paris nach Palästina überführt und hier in Tel-Awiw, der Stadt, deren geistiger Vater Nordau gewesen und die er mehr geliebt als alle anderen Plätze Palästinas, in einem Ehrengrab beigesetzt.

Durch die Reihen der Schulkinder Tel-Awiws, die Hand an Hand den Weg umsäumten, wurde der Sarg, von der blau-weißen Fahne überdeckt und von weißgekleideten Jünglingen gehalten, dahingetragen.

Mit dieser Heimkehr des Toten ins Land der Väter endet der romantische Lebenslauf Nordaus, der schon heute mythenhaft anmutet, eine westliche Josephslegende: Ein Kind des Ghetto kommt, halb noch Knabe, in die große Welt des Westens und steigt hier in einer unwahrscheinlich schnellen und hohen Karriere zur Berühmtheit auf. Der Joseph im fremden Lande holt die alte jargonsprechende Mutter in die Metropole, in deren Glanz und Größe er sein väterliches Judentum vergißt. Mit den Konventionellen Lügen ersteigt er den Höhepunkt seines Kampfes gegen das Alte und für das Neue, für Wahrheit, Fortschritt, Menschlichkeit, dann aber kommt das „Damaskus": er wird Zeuge der Judentragödie Dreyfuß, besinnt sich seiner Abstammung, trifft Herzl und wird nun der glühende Prophet der Idee, sein über alle Länder zerstreutes und überall, selbst im freien Frankreich, leidendes Volk aus seinem Dreyfuß-Schicksal zu erlösen und in das Land der Väter zurückzuführen. Es kommt der Krieg, der Zusammenbruch allen Glaubens an den Wert der europäischen Zivilisation, es folgt — nach Dreyfuß — nun auch seine eigene Ächtung, er muß ins Exil und hier vertieft er sein Judentum — der Revolutionär, der in den Konventionellen Lügen seinen Bann gegen alles Traditionelle, alle Religion geschleudert, steht im heiligen Mantel der Väter und betet . . . . Verarmt und vereinsamt stirbt er, und sein Leichnam wird wie der Josephs hinausgeführt aus dem fremden Lande, in dem er ein Großer geworden, in die alte Heimat und dort unter den Klängen der Befreiungshymne Hatikwah von den Händen der neuen Generation zur letzten Ruhestätte getragen — man spürt, über das Andenken dieses Lebens braucht sich nur ein Hauch antikisierender Patina zu lagern und es zu idealisieren, und es bleibt im Gedächtnis der Nachkommen ein Stück Geschichte, ein Stück Bibel lebendig. Die Legende vom verlorenen und wiedergefundenen Sohn . . . .

Literatur:[1]

Max Nordau, Erinnerungen, Renaissance-Verlag, Leipzig, Wien.
Vom Kreml zur Alhambra, Kulturstudien, Leipzig 1880.
Die Konventionellen Lügen der Kulturmenschheit, Leipzig 1884.
Paradoxe, Leipzig 1885.
Die Krankheit des Jahrhunderts, Roman, Leipzig 1889.
Entartung, Berlin 1893.
Von Kunst und Künstlern, Beiträge zur Kunstgeschichte, Leipzig 1907.
Märchen u. a.

November 1929.

Priestersegen.

Die Sitte des Priestersegens stammt aus der Zeit des Tempeldienstes. Zweimal am Tage, morgens und abends, traten die Priester auf die Stufen der Tempeltreppe und sprachen hier den im Pentateuch Num. Kap. 6 V. 24—26 vorgeschriebenen Segen:

יְבָרֶכְךָ יְיָ וְיִשְׁמְרֶךָ

Es segne dich der Ewige und behüte dich;

יָאֵר יְיָ פָּנָיו אֵלֶיךָ וִיחֻנֶּךָּ

Es lasse leuchten der Ewige sein Antlitz zu dir und begnadige dich;

יִשָּׂא יְיָ פָּנָיו אֵלֶיךָ וְיָשֵׂם לְךָ שָׁלוֹם

Es wende der Ewige sein Antlitz dir zu und gebe dir Frieden.

In späterer Zeit wurde die Stelle, von der aus die Priester den Segen sprachen, דוכן genannt, und daher der Akt des Segensspruches als „zum Duchan hinaufsteigen“ עלה לדוכן bezeichnet. Hieraus entstand der jiddisch-deutsche Ausdruck „duchenen“. Während des Segensspruches erhoben die Priester ihre Hände nach dem Vorbild, das Ahron bei der Einweihung der Stiftshütte gegeben.

Bei bestimmten Gottesdiensten wurde der Priestersegen auch losgelöst vom Opfer von den Priestern gesprochen, und zwar am Versöhnungstage, an öffentlichen Fasttagen und bei manchen Sondergottesdiensten. Hierdurch veranlaßt, sprach man auch schon zu Zeiten des Tempeldienstes außerhalb Jerusalems in Tempeln, in denen keine Opfer dargebracht wurden, den Priestersegen im Anschluß an den Gottesdienst. Nach der Zerstörung Jerusalems wurde der Priestersegen bei der Zusammenstellung der Tefillah in diese aufgenommen und hiermit als ein, wenn auch bescheidenes, so doch charakteristisches Stück des alten Tempeldienstes in die Gebetsordnung der Diaspora eingefügt und bis auf unsere Tage lebendig erhalten.

Durch die großen Rabbinen wurden besondere Gebräuche mit der Verkündigung des Priestersegens verknüpft. Rabbi Jochanan ben Sakkai ordnete an, daß die Priester, die Kohanim, ihre Fußbekleidung ablegen sollten, bevor sie zum Duchenen die Stufen des Altars betraten, so wie die Priester es im Tempel getan. Rabbi Ismael ben Elisa, selbst ein Kohen, führte das Händewaschen ein, und Rabbi Eleasar ben Schammua verfaßte für dieses Händewaschen einen besonderen Segensspruch. In dieser Epoche ist es vermutlich auch Sitte geworden, daß die Priester beim Segensspruch ihre Finger in der bekannten Weise spreizen und daß sie sich der Gemeinde gegenüberstellen. Rabbi Akiba ordnete an, daß die Gesegneten die Priester während des Segensspruches nicht anschauen sollten. Damit dieses nicht geschehe, verhüllen die Priester ihr Haupt mit dem Tallith, und in manchen Gemeinden drehen sich sogar die Mitglieder der Gemeinde um, damit sie der Gefahr des Anblicks entgehen. All diese letztgenannten Gebräuche sind auf die uralten, bis auf Alt-Babylon zu verfolgenden Vorstellungen zurückzuführen, daß das gesprochene Wort, vor allem aber ein gesprochener Segen oder Fluch magische Beziehungen zwischen dem Sprecher und dem Angesprochenen herstellt, daß dem Wort eine reale Kraft innewohne und daß folglich ganz bestimmte Maßnahmen zur Verwirklichung oder Verhütung dieser Kraftentfaltung getroffen werden müssen. Die ungeheure, für einen modernen Menschen gar nicht mehr nachzuempfindende Bewertung des Segens im alten Testament (Gott segnet Abraham, Isaak segnet Jakob, Jakob seinen Sohn, ferner Bileams Fluch usw.) hat im Priestersegen ihre kodifizierte Überlieferung, sozusagen ihre Balsamierung gefunden und sich tatsächlich auf diese Weise durch die Reihe der Geschlechter bis auf unsere Zeit erhalten. In den folgenden Jahrhunderten erfuhr der Priestersegen eine immer weitere Ausgestaltung. Die Priester selbst hatten mit der Zerstörung des Tempels und der Abschaffung des Opferdienstes an Bedeutung verloren, an ihrer Stelle erhielt der Vorbeter eine beherrschende Rolle im Gottesdienst. Um die Priester, die nicht mehr beruflich tätig und entsprechend geübte Beamte waren, sondern jetzt als Laien in dieser einen Zeremonie vor die Beterschaft traten, in der Ausübung ihrer Funktion zu unterstützen und gleichsam zu leiten, wurde dem Vorbeter eine erst begleitende, später dominierende Stellung im Ritual des Priestersegens zugewiesen.

Er leitet ihn ein durch das Gebet: „Unser Gott und unserer Väter Gott! Segne uns mit dem in deiner Thora geordneten dreifachen Segen, wie er durch Moscheh, deinen Knecht, verzeichnet und durch den Mund Ahrons und seiner Sprößlinge ist ausgesprochen worden, die Priester, deine heilige Schar.“

Das am Ende des Vorgebets stehende Wort „Kohanim“ (Priester) ruft er mit erhobener Stimme, so daß es wie ein Ruf zur Sammlung der Priester durch den Tempel schallt und die Gemeinde auf den Beginn des Priestersegens aufmerksam gemacht wird. Als Antwort hierauf beginnen nun die Priester einen Segensspruch zu sagen oder vielmehr schon in dem für den Priestersegen charakteristischen Tonfall zu singen. „Gelobt seiest du Ewiger, unser Gott, Herr der Welt, der uns mit der Weihe Ahrons geheiligt und uns geboten hat, sein Volk Israel in Liebe zu segnen.“

Um nun auch noch die Gemeinde aktiv an dem Priestersegen zu beteiligen, wurde der Brauch eingeführt, daß die Gemeinde jedes Wort des Segens durch Verse, die meist den Psalmen entnommen sind, begleite. Damit die Gemeinde zum Hersagen dieser Verse Zeit findet, werden die Worte des Priestersegens nicht mehr einfach gesprochen, sondern in sehr gedehntem Ton gesungen, vergleichbar den Koloraturen der modernen Oper. Nach Abschluß jedes der drei Sätze wird für die Gemeinde ein längerer Gebetsabschnitt eingefügt. Damit die Beter diesen Absatz sprechen können, wird das letzte Wort jedes Segens in Form einer langsam schwebenden vierfachen Kadenz gesungen. Durch diese Schwebemelodie erhält der Priestersegen den Charakter jenes eigentümlichen melodramatischen Aktes, als den wir ihn heute im Ritual des traditionellen Gottesdienstes finden.

Welch mystischen Quellen diese heutige Zeremonie des Priestersegens entspringt, erkennt man am deutlichsten aus dem Charakter der Zwischengebete, die

die Gemeinde zwischen den einzelnen Sätzen spricht. Das erste enthält eine Bitte an den Herrn der Welt, den Beter vor bösen Träumen zu behüten; falls ihm solche kämen, möge er die Kraft dieser Träume zunichte machen; er möge ihm und ganz Israel gute Träume senden und diese guten Träume in Erfüllung gehen lassen. Auch hier kommt der alte Glaube an die magische Kraft von Träumen, Gesichten, Worten, Wünschen und Flüchen zum Ausdruck und aus diesem Glauben an eine innere Verwandtschaft zwischen Segen und Traum ist die Einfügung des Gebets an dieser Stelle zu begreifen.

Das von der Gemeinde gesprochene Schlußgebet schließt sich an das letzte Wort des Segensspruches an: Frieden. Die Gemeinde beginnt mit dem Satz: „Frieden, Frieden mit den Nahen und den Fernen, spricht der Ewige und ich heile ihn." Im Gegensatz zu dem mystisch-dunklen Gebet über die Abwehr der Träume bewegt sich dieses im hellen Licht der Grundbeziehungen von Mensch zu Gott und Mensch zu Mensch. Es enthält eine Bitte um Erhörung der Gebete, um Abwendung von Sorge und Kummer, Bewahrung vor moralischer Anfechtung, Bitte um Einsicht in den Sinn der göttlichen Lehre und um Verlängerung des Daseins der geliebten Angehörigen. Zurückgreifend auf das Wort „Friede" endet es mit einem hymnischen Bittruf um Frieden, der ausklingt in die Worte: „Mächtiger, in den Höhen thronend in Allmacht, du bist der Friede und dein Namen Friede. Sei es dir wohlgefällig, daß du walten lassest über uns und über dein Volk Israel Leben und Segen zu bleibendem Besitz des Friedens."

Vergegenwärtigt man sich das gesamte Bild des Priestersegens in seiner uns überkommenen Form: den Aufruf des Vorbeters durch den wie ein Schofarton klingenden Ruf „Kohanim!", die Reihe der auf der Höhe des Altars verhüllt stehenden Priester, die die erhobenen Hände unter dem Tallith eigentümlich hin- und herwiegen, die ergreifend klagende Mollmelodie, die zwischen Vorbeter und Priesterchor wie Frage und Antwort hin- und herschwingt, während drunten die Gemeinde die Zwischengebete murmelt, — vergegenwärtigt man sich dieses optisch-akustische Doppelbild, so wird man sich durchaus bewußt, daß sich in dieser mystischen Zeremonie ein Stück echten alten Judentums der Vorzeit erhalten hat, und zwar so unverfälscht und lebendig wie in keiner anderen Szene des häuslichen oder gottesdienstlichen Rituals. Daher war es durchaus folgerichtig, daß unter den Reformbestrebungen des 19. Jahrhunderts der Priestersegen als einer der ersten Riten der Modernisierung zum Opfer fiel. Die Frankfurter Rabbiner-Versammlung bestimmte, daß der Priestersegen der Ahroniden in den Reformgemeinden Deutschlands und Amerikas nicht mehr durch Aufruf der Kohanim, sondern ausschließlich durch den Vorbeter als Teilstück der Tefillah gesprochen werden sollte. In Palästina, Syrien, Ägypten sprechen die Kohanim noch heute zweimal täglich den Segen. In der übrigen Judenheit wird der Priestersegen nur in Verbindung mit den großen Festgottesdiensten gesagt, bei den aschkenasischen Juden Deutschlands und des Ostens wird er selbst am Sabbatgottesdienst nicht mehr ausgesprochen, so daß er sich auf wenige Wiederholungen im Jahr beschränkt und somit mehr und mehr aus dem Bild der modernen Liturgie schwindet.

Literatur: I. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst.

November 1929.

Judensteuern.

I. Allgemeines. Judensteuern im engeren Sinne sind die den Juden als Juden im Galut auferlegten Steuern. Die allgemeine Steuerpflicht entstand erst mit der Aufhebung der ständischen Verfassung. Vorher war die (direkte) Steuer als Zwangsabgabe Zeichen der Unfreiheit. Den Juden als Unfreien oder Nichtvollfreien (Kammerknechtschaft [s. Sbl. Nr. 13]. Juden-Regal) konnten also Steuern auferlegt werden. Die Besteuerung begann mit außerordentlichen Steuern (nach Rösel in Deutschland 1187), dann traten ordentliche hinzu (1241). Der Zwang erscheint häufig dadurch gemildert, daß der Steuerbetrag, wenn die ursprünglich festgesetzte Höhe sich als uneinbringlich erwies, mit den Juden oder ihrer Vertretung, der Judengemeinde, „vereinbart" wurde, letzterenfalls als Pauschalsumme. Da die Judengemeinde als Organ der Steuererhebung und Steuereintreibung unentbehrlich war, so erwies sich die Besteuerung der Juden als Stütze der jüdischen autonomen Gemeindeverfassung. Judensteuern finden sich seit dem Exil in allen Ländern und zu allen Zeiten in verschiedenen Formen und in verschiedener Höhe. Je ungünstiger die Rechtslage der Juden, desto höher und mannigfaltiger waren in der Regel die Judensteuern. Jedoch lassen sich gewisse gemeinsame Grundtypen von Judensteuern feststellen, z. B. die Kopfsteuer, der dritte Pfennig, der Leibzoll (s. u.).

Die Frage, ob die Belastung der Juden mit Abgaben größer war als die der übrigen Bevölkerung — die unfreie Bauernschaft seufzte hauptsächlich unter grundherrlichen Abgaben —, wurde schon von Karl V. 1546 bejahend beantwortet: „Da die Juden in allen des Reichs Anlagen und Hilfen mit Leib, Hab und Gut höher als die Christen beanlagt werden und doch weder liegende Güter noch Ämter oder Handwerk haben, so gönnen wir ihnen, daß sie ihre Barschaften um so viel höher, denn den Christen zugelassen ist, anlegen" (Dubnow VI, 213). Darin liegt das Eingeständnis, daß die Judensteuern nur dann tragbar waren, wenn sie übergewälzt werden konnten. Daß die Juden der Wehrpflicht nicht unterlagen, bildete keinen wirklichen Ausgleich, weil sie gewisse Ersatzabgaben (sog. „dritter Pfennig", s. u.) zu entrichten hatten. Was die Belastung der Juden durch ihre Oberherren zu einer besonders drückenden machte, ist die Willkür, der die Juden, wie überhaupt, so auch hinsichtlich ihrer finanziellen öffentlich-rechtlichen Verpflichtungen, ihrer Art und Höhe, unterlagen. Wenn nämlich für die ältere Zeit überhaupt die Grenze zwischen Besteuerung, Konfiskation, Erpressung schwer zu ziehen ist, so gilt das besonders bei den Juden. Am meisten tritt dies in England im Mittelalter hervor (Brentano I, 374). Hier bestand sogar eine besondere Behörde zur Sicherung des finanziellen Erfolgs der Besteuerung, das „Judenschatzamt". In der Zeit des absoluten Fürstentums war der Steuerdruck, mit dem die erwerbenden Stände (im Gegensatz zu den privilegierten Ständen) zu den steigenden Staatslasten herangezogen wurden, allgemein, er wurde aber bei den Juden schonungsloser und willkürlicher ausgeübt (Lösegeld bei drohender Ausweisung — Marannen in Spanien und Portugal; zeitlich begrenztes Wohnrecht der privilegierten Familien, z. B. in Österreich usw.). Zu den offiziellen Lasten kamen die „Ehrungen" und „Trinkgelder", die die Juden in noch höherem Maße als die übrigen Untertanen auf das Wohlwollen der Beamten angewiesen, bei jeder Gelegenheit spenden mußten.

Das finanzielle Ergebnis der Judensteuer ist schwer zu bestimmen. Bekannt ist das Verzeichnis der Judensteuern von 1241 unter Friedrich II., mit einer Endsumme von 854 M. Silber. Für die Zeit um 1400 wird man schätzen können, daß die Einnahmen des Kaisers aus den Reichsstädten zum fünften Teil aus Judensteuern bestanden (nach Stobbe). In England soll der Staat im 13. Jahrhundert $^1/_{13}$ seiner Einnahmen durch Besteuerung der Juden erlangt haben (Brentano I, 371). Der Wegfall dieser Einnahmen nach der Vertreibung (1290) war eine der Ursachen der späteren finanziellen Verlegenheiten des Königs, die zur confirmatio cartarum führten. Auch im Königreich Polen machten die Judensteuern einen großen Teil der Staatseinnahmen aus (weitere Angaben s. unter II).

II. Einzelne Judensteuern. 1. Kopfsteuer. Die Kopfsteuer, als die verbreitetste Form der Besteuerung unfreier Bevölkerungsteile, findet sich in ihrer Eigenschaft als Judensteuer fast in allen Ländern, wo die Juden im Galut wohnten, schon in der römischen Kaiserzeit (Fiscus Judaicus des Jupiter Capitolinus). In Deutschland wurde die Kopfsteuer zuerst von Kaiser Ludwig dem Bayern 1342 unter dem Namen „Güldener Opferpfennig" mit jährlich 1 Goldgulden eingeführt. Später erhielt die Abgabe den demütigenden Namen „Leibzins". Nach der Ausbildung der Landesherrschaft wurde die Abgabe vom Landesherrn unter dem Namen „Judenschutzgeld" erhoben, so z. B. in Brandenburg-Preußen 8 Reichstaler pro Kopf. Das Judenschutzgeld wurde in der Regel, oft unter Ansetzung eines Pauschalbetrages, bei der Judengemeinde eingefordert und von dieser nach Köpfen oder (häufiger) nach dem Vermögen auf die Gemeindeangehörigen umgelegt. Aber auch außerhalb Deutschlands war die Kopfsteuer die Grundlage der Judensteuern. So in Spanien im Mittelalter und später im türkischen Reich (Charadsch, ein Mittelding zwischen Kopfsteuer und Vermögenssteuer). In Südfrankreich (Narbonne) bildete die Einführung einer „Herdsteuer" (1 cent von 10 sous Tournois) 1284 einen Fortschritt gegenüber den bis dahin üblich gewesenen mannigfaltigen und willkürlichen Abgaben. In Polen findet sich die Kopfsteuer in ihrer Eigenschaft als Judensteuer seit dem 16. Jahrhundert (1 Gulden pro Kopf). Der Sejm pflegte einen Pauschalbetrag festzusetzen; auf dem Repräsentantentag der Kahale, die für die Einbringung solidarisch hafteten, wurde die Repartition auf die einzelnen Gemeinden vorgenommen. Zur Deckung des Ausfalls diente eine innerjüdische Gemeindesteuer, die Korobka (s. u.). Nach Aufhebung des Judenreichstages (1765) und Vornahme einer Volkszählung wurde die Steuer behufs stärkerer Ausnützung der Korobka bedeutend erhöht. Für Polen und Litauen zusammen brachte sie schließlich über 1 Mill. fl. ein, d. i. $^1/_8$—$^1/_5$ der Staatseinnahmen.

2. **Dritter Pfennig**, eine außerordentliche Vermögenssteuer, 1/3 des Vermögens, aber oft weniger, z. B. 10 %, 20 % oder pauschale Festsetzung. Zuerst im 15. Jahrhundert als „Krönungssteuer“: Erkaufung des Juden-Schutzes vom neuen Kaiser. Dann besondere Kriegssteuer (Hussitenkriege, Türkenkriege); Dreißigjähriger Krieg (Tilly, Mansfeld); Österreich und Brandenburg-Preußen (1690: 16 000 Reichstaler, 1701: 16 000, darunter Berliner Juden 5000); Polen. Diese Kriegskontributionen, zu denen übrigens nicht nur die Juden herangezogen wurden, sind oft nicht zu unterscheiden von Zwangsanleihen, welche ebenfalls seit dem späteren Mittelalter durch die Jahrhunderte gingen, und an denen sich die Juden mit starken Quoten beteiligen mußten (München 1805: 1/4).

3. **Judengeleit, Leibzoll.** Der Jude als nicht wehrfähig bedurfte bei seinen vielen Geschäftsreisen eines Geleites, einer Art von Versicherung gegen Raub (Stobbe, S. 40). Dafür hatte er eine Abgabe zu zahlen, Judengeleit oder Leibzoll genannt. Ursprünglich kaiserliche Abgabe (Entstehungszeit zweifelhaft), die für das ganze Reichsgebiet galt und weitere Durchzugsabgaben ausschloß, wurde der Leibzoll mit der Ausbildung der Landesherrschaft Territorialabgabe. Er wurde von fremden durchziehenden Juden erhoben dafür, daß ihnen gestattet war, im Landesgebiet Geschäfte zu machen (mitunter auch von den eigenen Juden, wenn sie den Ort ihres Aufenthalts verließen), und war häufig nach der Zeit des Aufenthalts tageweise berechnet. Das Institut des Leibzolls wurde von den Juden, die aus einem Gebiet vertrieben waren, häufig dazu benutzt, um, indem sie sich in der Nähe ansiedelten, dennoch in ihrem ursprünglichen Wohnsitz ihre alten Geschäfte ohne Niederlassung zu betreiben (1499 Nürnberg-Fürth). Der Leibzoll, eine ausgesprochene Sondersteuer der jüdischen Bevölkerung, hatte einen demütigenden Charakter dadurch, daß der Jude gewissermaßen als zollpflichtige Sache erschien (daher der Name). Er bestand in den meisten europäischen Staaten bis zur Emanzipation (im Verhältnis zwischen Russischpolen und Altrußland noch nach der Teilung Polens, ferner für ausländische Juden in Polen bis 1850) und wurde in Österreich durch das Toleranzedikt von 1782, in Brandenburg-Preußen 1787/8 (dank den Bemühungen von David Friedländer), in Rußland 1862 aufgehoben.

4. **Indirekte Steuern** (Verbrauchsabgaben, Umsatzsteuer). Daß die Juden die indirekten Steuern wie die übrige Bevölkerung zu zahlen hatten, versteht sich von selbst, muß aber hier erwähnt werden, weil Luxussteuern, deren Überwälzbarkeit fraglich ist, besonders die jüdischen Kaufleute, als Händler mit Luxuswaren, treffen mußten. In Brandenburg mußten die Juden die Akzise im doppelten Betrag zahlen (1680), was 1696 in Berlin allein 117 000 Taler ausmachte. Auch die spanische Alcabala (auch ajuda, imposicio, cisa, eser) mußte die jüdische Bevölkerung mit ihren vielseitigen Handels- und Kreditgeschäften besonders hart treffen. Ebenso war dies der Fall in Polen bei der oben erwähnten „Korobka“, einer kombinierten Verbrauchs- und Verkehrssteuer, hauptsächlich auf Fleisch, aber auch auf andere Lebensmittel, ferner auf Geschäftsabschlüsse. Die Korobka war zwar an sich jüdische Gemeindesteuer, sie kam aber z. T. indirekt dem Staat zugute, weil aus ihr die Fehlbeträge der Kopfsteuer bestritten wurden (s. o.). Nach der Teilung Polens bestand in Rußland die Korobka (nun hauptsächlich Abgabe auf Koscherfleisch) fort und wurde mit der Aufhebung des Kahals (1844), obwohl sie sich als äußerst drückend für den ärmeren Teil der jüdischen Bevölkerung erwies, im wesentlichen Staatssteuer. Am konsequentesten ausgebildet waren aber die Staatssteuern auf rituelle Einrichtungen in Galizien. Auch hier bestand nämlich die Besteuerung des Koscherfleisches (der Genuß nichtrituellen Fleisches war den Juden von der Regierung sogar verboten — ein merkwürdiger Ausdruck aufs höchste gesteigerter Fiskalität!), ferner eine Lichtsteuer von den Sabbatlichtern an Stelle des Juden-Schutzgeldes (seit 1797; wer mehr als eine gewisse Anzahl Sabbatlichter brannte, war auch ohne Grundbesitz wahlfähig), endlich eine „Minjansteuer“ (Privatgottesdienst), 50 fl. jährlich, aufgehoben 1811.

Am schimpflichsten war die Besteuerung der Juden im Kirchenstaat, wo jede Synagoge unter Julius III. jährlich 10 Dukaten zur Erhaltung des Katechumenenhauses mit seinen Zwangspredigten beitragen mußte.

5. Kaum noch den Namen von Steuern verdienen jene beinahe komisch anmutenden Auswüchse monopolitischer Gesinnung des merkantilistischen Polizeistaates, kraft deren in Brandenburg-Preußen (1769) die Juden bei der „Ansetzung“ des ersten und des zweiten Kindes für je 300 Taler aus der kgl. Porzellanmanufaktur Waren entnehmen mußten (Judenporzellan s. Sbl. Nr. 107).

III. **Aufhebung und Schlußergebnis.** Nachdem die Ständeverfassung beseitigt und daher die Steuerpflicht allgemein geworden war, blieben an sich die Judensteuern bestehen, so daß Doppelbesteuerung der Juden entstand; die Judensteuern wurden aber ermäßigt und teilweise aufgehoben (Galizien). Erst mit der vollen Emanzipation fielen auch die Judensteuern allgemein und grundsätzlich. Sie waren „in ihrer Anlage ungerecht, in der Einhebung drückend, in ihren Folgen verderblich“ (Worte des österreichischen Finanzministers Krauss bei ihrer Aufhebung 1848, v. Wellenhof, S. 447), jedoch eine logische Folge der Abhängigkeit und unsicheren politischen Stellung der Juden, die wieder auf ihre politische Ohnmacht zurückzuführen ist.

Literatur: Ein zusammenfassendes Werk gibt es nicht. Auch die Abhandlungen sind spärlich: Rösel, in Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judentums 53/4 (1909-10): Die Reichssteuern der deutschen Judengemeinden bis Mitte des 14. Jhdts.; v. Wellenhof, Die Sonderbesteuerung der jüdischen Bevölkerung in Galizien bis 1848 (Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgesch. XII, 1914; Jewish Encyclopedia sub Leibzoll. — Viel, aber sehr zerstreutes Material in den Werken über die Geschichte der Juden, z. B. Dubnow; Selma Stern (Brandenburg-Preußen). Auch in der bekannten Schrift von Stobbe (noch nicht veraltet). Ueber die Juden in England neuerdings Brentano, Engl. Wirtschaftsgesch.

Aus dem III. Band des im Jüdischen Verlag G. m. b. H., Berlin W 50 erscheinenden fünfbändigen „Jüdischen Lexikons“ (Redaktion Prof. Dr. I. Elbogen, Dr. G. Herlitz, Dr. J. Meisl, Dr. A. Sandler, Dr. M. Soloweitschik, Dr. F. A. Theilhaber, Dr. R. Weltsch, Rabb. Dr. Max Wiener). Nachdruck verboten.

November 1929. A. C.

Jizchok Leib Perez.

Aus der kleinen Stadt Samoscht im Kreise Lublin ist eine große Zahl wertvoller jüdischer Männer hervorgegangen, so Moses Mendelssohns Lehrer Rabbi Israel Samoschter, mit dem auch Lessing Umgang pflegte, der feinsinnige Aufklärer und Dichter Dr. Ettinger, der um die Entwicklung der neuhebräischen Literatur als Herausgeber hochverdiente Publizist Zederbaum u. v. a. In diesem geistig regsamen Örtchen wurde am 15. Mai 1851 Jizchok Leib Perez geboren, der umfassendste Geist der modernen jiddischen Literatur. Es war gewissermaßen Tradition der Heimatstadt Perez', ihrer Jugend nicht die Enge der religiös-kulturellen Überlieferung aufzuzwingen; die Beschäftigung mit weltlicher Bildung wurde in Samoscht — eine Seltenheit im jüdischen Osten der damaligen Zeit — nicht unter Strafe und Verfolgung gesetzt, und so konnte der junge Perez schon im Vaterhause mit europäischen Bildungselementen und Literaturwerten bekannt werden. Er besaß denn auch unter sämtlichen jüdischen Dichtern die umfassendste Bildung und konnte dadurch der europäischste Dichter des jüdischen Ostens, der Dichter mit dem stärksten Ressentiment gegen die Ghettoenge werden. Er war kaum 20 Jahre alt, als er bereits zahlreiche Aufsätze mit Aufklärungstendenz veröffentlicht hatte. Im Jahre 1877 gab er zusammen mit seinem Schwiegervater, dem bekannten hebräischen Schriftsteller und Mathematiker Gabriel J. Lichtenfeld in Warschau, eine Sammlung hebräischer Gedichte und Balladen heraus; in demselben Jahre erschien in einer Gottlober'schen Monatsschrift in Lemberg eine größere hebräische Dichtung „Kidusch Haschem" (= Glaubensmartyrium) aus seiner Feder. Hebräische Skizzen und kleine Erzählungen aus diesem Jahre erschienen erst 1906. Auch als Schriftsteller im jiddischen Volksidiom hat Perez nicht mit Prosa sondern mit Lyrik begonnen. Seine erste Dichtung in jiddischer Sprache erschien 1888, als er bereits 37 Jahre zählte; es war die Ballade „Monisch", in der ein junger Talmudschüler vom Teufel durch ein Mädchen versucht, ins Verderben geriet. Heines Einfluß in Sprache und Rhythmus, aber auch in dem jähen Umschwenken zu Ironie und Spott, ist in dieser Dichtung wie in ähnlichen, die alle noch stark von der Aufklärungstendenz gegen die Körper und Geist ertötende Starrheit der Tradition durchzogen sind, deutlich zu erkennen. Auch Chamisso (ein Lieblingsdichter Perez', der eine Anzahl seiner Gedichte ins Jiddische übertragen hat) muß mit seinem bekannten „Nachtwächter" zu einer gleichnamigen Satire gegen die chassidischen Wunderrabbis herhalten. Die gesamte Lyrik Perez' ist trotz ihrer flüssigen Form wenig originell, mehr aus dem Einfluß der Lektüre deutscher Lyrik entstanden: auch seine Liebeslyrik — ein Unikum in der damaligen ostjüdischen Literatur — ist stark nachempfunden. Bedeutend ursprünglicher wird Perez in seinen sozialen Gedichten; zu den besten dieser Art gehört die Dichtung „Jocheb ed", in der die Mutter des Moses ihrem Knaben, von ihm als seine Mutter unerkannt, den Geist der Empörung gegen die Unterdrücker mit starken Worten ins Herz zu pflanzen sucht. Perez hat — weit früher und besser als der sehr rasch in Europa bekannt gewordene Arbeiterdichter Morris Rosenfeld — das soziale Problem in der Ghettoenge erkannt, das, in der schließlich auch nach dem Osten vorgedrungenen modernen Wirtschaftsentwicklung begründet, die alte, so oft dichterisch verklärte patriarchalische Gemeinschaftsdevise „Ganz Israel eine Brüderschaft" unterhöhlt.

Der soziale Druck im Ghetto wurde auch das stärkste Motiv für die ersten Skizzen, die Perez schuf, wobei zu bemerken ist, daß Perez Zeit seines Lebens in seiner Dichtung einen, wenn auch etwas verschwommenen Sozialismus als Ersatz für das niederzureißende Ghetto vertrat und als ein Lieblingsthema seiner reichen Kunst in unendlich vielen Variationen behandelte. Aber darüber hinaus hat Perez' Schaffen geradezu unermüdlich immer neue lebende Kraftquellen erschlossen, und man kann ihn wohl als den — im besten, höchsten Sinne — aktuellsten jüdischen Schriftsteller, vielleicht sogar über die sprachliche Grenze hinaus, als einen der aktuellsten, also stärksten Schriftsteller überhaupt bezeichnen. Perez führte die Skizze, die seine Domäne war, zu geradezu unerreichbarer Vollendung. Die Zahl seiner Skizzen ist fast unübersehbar und sie nehmen in seinem 15bändigen Gesamtwerk den meisten Raum ein (eine große Zahl seiner Skizzen ist in deutschen Übertragungen in den Verlagen Reclam, Georg Müller, Inselverlag, R. Löwit, Jüdischer Verlag u. a. erschienen). Statt einer Aufzählung, die unmöglich ist, seien hier bloß die wesentlichen Motive, die Perez in seinen Skizzen anschlägt, und die Art, wie er es tut, kurz analysiert: Eines seiner ersten Prosastücke ist die Skizzenreihe „Reisebilder"; diese Folge von 24 kürzeren oder längeren Skizzen ist die Frucht einer Reise durch das jüdische Elendsgebiet Polens, die Perez im Zusammenhang mit einer Enquete einer jüdischen Wohlfahrtsorganisation unternahm. Nicht lange nachher ist dann Perez ins Fürsorgeamt der Warschauer jüdischen Gemeinde berufen worden und war bis zu seinem Lebensende dort tätig. Auf seiner Reise hatte Perez Erhebungen über die Vermögens-, Familien-, Wohn- und sonstigen sozialen Verhältnisse in den jüdischen Kleinstädten anzustellen. Die „Reisebilder" sind nun gewissermaßen die Bilanz dieser Erhebungen in einer glänzenden künstlerischen Form, für die man, um sie genügend zu charakterisieren, nur einen malerischen Ausdruck verwenden kann: Impressionismus. Damit ist auch die Kunstform fast aller späteren Perez-Skizzen charakterisiert. Kein Schriftsteller der jiddischen und der hebräischen Literatur vorher und auch nachher handhabt das Prinzip „L'art pour l'art" im besten Sinne so wie Perez. Deshalb konnte er auch leicht über das enge Gebiet seines Milieus hinauswachsen; in seinen sozialen Skizzen, unter denen es einige schlechthin unnachahmliche wie „Der Lastträger", „Boncie Schweig", „Der kranke Knabe" gibt, sieht Perez gewissermaßen zuerst den unterdrückten Menschen, die leidende Kreatur, noch ehe er den Juden gesehen hat. So konnte Perez auch, als erster in der ganzen jüdischen Literatur, das Schicksal der Frau des jüdischen Ghetto gestalten, die so oft auf ihr Wesen als Weib Verzicht leisten muß und für die schwere Last der Arbeit, welche den

Freudenquell ihres irdischen Lebens verschüttet, als einzigen Lohn — den Schemel zu Füßen des Mannes im Jenseits erhalten kann. Das Thema „jüdische Frau“ ist seither in der Literatur, der Perez angehört, immer wieder Dichtungsvorwurf geworden, doch nirgends mehr so konzentriert und gültig gestaltet wie etwa in Perez' kurzer Skizze „Die Kellerstube“, die uns in wenigen Seiten alle Schauer menschlicher weiblicher Tragik erleben läßt.

Diese impressionistische Abstraktion vom Milieu ist aber nicht nur artistischer Kunstgriff, in ihr steckt mehr; denn Perez hat die „Volkstümlichen Geschichten“ geschrieben, in denen er imstande war, die ganze Seele und Beseeltheit des jüdischen Lebens der Masse, von jeder Körperlichkeit losgelöst, wiederzugeben. Die Erzählungen „Der Botengänger“, „Der närrische Batlen“, „Die Kabbalisten“, „Der Purimspieler“ seien als wenige typische Beispiele genannt. Die unvergänglichsten Werke in Perez' Schaffen aber sind die Erzählungen, welche die chassidische Welt schildern, jene letzte große volkstümlich religiöse Bewegung in der jüdischen Masse. So sah sie auch Perez als „Seelenwanderung einer Melodie“, wie die Überschrift einer der kostbarsten dieser chassidischen Geschichten lautet. Für Perez' Dichtung bedeutete „Chassidisch“ — dies ist der Titel des Buches, in welchem er die Erzählungen vereinigt hat — nicht einen auf den europäischen Salon zugestutzten Gottästhetizismus mit Salonmystik, wozu der Begriff des Chassidismus heute so gern mißbraucht wird, sondern die aus dem Volke und für das Volk, die große Masse entstandene Erneuerung des Religionsinhaltes zu einer vitalen, frohen Lebensform, die in alle Seelen drang und alle erwählte, wo sie sie erfaßte: der „Wasserträger“, dem eine Berufung geschenkt ist, die „stumme Seele“ eines Baßgeigers, der für das Himmelsorchester spielt, sie alle tragen in armseliger Hülle den Abglanz der Gottesherrlichkeit und vernehmen innig und freudig die Melodie der göttlichen Welt. Auch wo Perez seiner dichterischen Anlage gemäß und seiner Tendenz nach die Ironie aufklingen läßt, wie etwa in den Skizzen „Das Strajmel“ oder „Die Pfeife des Rebben“, welche auf das Allzumenschliche der Zaddikim, der Mittler, hinweisen, glänzt doch die Größe auf, welche in dem seelischen Fundament der Masse, die jene Mittler trägt, begründet ist. Aus solchem Empfinden der Massenseele konnte Perez die schönsten Legenden schreiben, die denen des Volkes gleichen, und der stärkste dichterische Rationalist wurde Neuformer von jüdischem Mythos, wie etwa in der Erzählung „Die drei Geschenke“.

Seine ersten Werke veröffentlichte Perez in Zeitschriften und Sammelbüchern. Später wurde er selbst Herausgeber mehrerer ähnlicher Unternehmungen („Jüdische Bibliothek“, „Literatur und Leben“, „Jomtowblätter“ u. a.). Sie bildeten den Sammelpunkt der gesamten ostjüdischen Literatur, auf die Perez einen ungeheuren Einfluß gewann. Er wurde ihr anerkannter Führer; unter seinen Augen machten ihre besten Vertreter, u. a. Schalom Asch, ihre ersten künstlerischen Schritte; er gab ihnen sehr viel, vor allem jenen dichterischen Weitblick, der über den Bezirk des Ghetto hinausführt. In einem seiner Sammelbücher veröffentlichte Perez im Jahre 1907 zum ersten Male sein dramatisches Gedicht „Die goldene Kette“ (deutsch bei R. Löwit, Wien). Schon vorher hatte er gelegentlich die dramatische Form für einige seiner sozialen Dichtungen gewählt, so in den Einaktern „Schwestern“ und „Das fremde Brautkleid“. Dann kam eine merkwürdige szenische Dichtung, „Der Klesmer“ (= Musikant), die stark unter dem Einfluß der dichterischen polnischen Mystik steht. Diese Form der mystischen Dramatik hat Perez auch in der „Goldenen Kette“ beibehalten. Die goldene Kette ist die Geschlechterreihe, welche bis auf den Gründer des Chassidismus, den Baalschem, führt, von ihm zurück aber bis zur Erwählung Israels durch Gott. In dieser Kette schildert das Drama vier Geschlechter von Zaddikim, von Erwählten: den stolz sich zu Gott „emporsingenden“ Rabbi Salomo, seinen Sohn Pinchas, den gehorsam-strengen Sachwalter Gottes, den Enkel Rabbi Mosche, dessen Schultern zu schwach sind, um die Berufung ohne Zweifel zu tragen, und dessen Kinder: Lea, die in die fremde Welt geht und dort zerbricht, und Jonathan, den das Volk zur Berufung zwingt, da es einen Erwählten haben muß. Hier ist die Tragik einer Volksbewegung geradezu genial gestaltet. Der Weg, den uns Perez führt — von jenem Rabbi Salomo, welcher die Welt, selbst gegen ihren Willen, durch den „ewigen Sabbat“ erlösen will, bis zu dem Urenkel, welcher „demütig-resigniert den Kopf vor dem Volke beugt“, das eigentlich aus einem Dutzend Menschen besteht, bringt uns zu dem erschütternden Finale einer zermürbten Volksseele, welche von der göttlichen Kraft zur Erhebung verlassen ist.

Diese Resignation spricht auch aus Perez' Spätwerk, dem szenischen Spiel „Die Nacht auf dem alten Markt“, dessen meisterhafte deutsche Nachdichtung von Hugo Zuckermann, der später durch sein Österreichisches Reiterlied „Drüben am Wiesenrand . . .“ berühmt wurde und im ersten Kriegsjahre fiel, bei R. Löwit, Wien, erschien; es ist der Zweifel an jenen Kräften, welche das Judentum bisher erhalten haben. In der Anlage deutlich von dem mystischen Spiel „Hochzeit“ des polnischen Dichters Wyspianski beeinflußt, hat das Werk gleichwohl eine Kraft des Ausdrucks, wie sie nur dem tragisch Gereiften eigen ist. Perez läßt das ganze Leben und Streben der jüdischen Masse als den von einem Badchen, einem Hochzeitsnarren heraufbeschworenen Spuk einer Nacht vorüberziehen, als Totenreigen, der in der Sonne verschwindet. Das Neue aber, das an Stelle dieses Spuks Leben für die Dauer setzen könnte, das hat Perez, dessen Schaffen ein stetes Suchen war, nicht mehr finden und formen können; der Krieg, der das ganze jüdische Leben des Ostens ins Wanken brachte, raffte den Dichter hinweg. Am 10. April 1915 starb er; viele Tausende gaben ihm das letzte Geleit; die unübersehbare Menge drückte aus, was er der jüdischen Masse war und — der ganzen Welt bleibt: ein jüdischer Dichter. Es sind die drei Worte, die Perez sich auf einem Denkstein wünschte, wenn einmal ein jüdisches Pantheon geschaffen würde.

Literatur: M Pines: Geschichte der jiddischen Literatur (jiddisch 1909. Wilna),
J. L. Perez: Meine Autobiographie (jiddisch, 1911, Wilna),
Theodor Zlocisti: Von jüdisch-deutscher Sprache und Literatur (deutsch, 1911, Berlin),
S. Niger: Zu Perez' 60. Geburtstag (jiddisch, 1911, New York),
S. Schmitz: Zehn Jahre nach Perez (deutsch, 1921, Wien).

Dezember 1929. S. S.

Die Karäer.

Wie die Geschichte der Künste und der Staatsformen nimmt auch die Entwicklung der Religionen zumeist einen typischen Verlauf. Von einem großen Gesetzeslehrer, Moses, Buddha, Zoroaster, Mohammed, wird dem Volk eine Lehre, das Gesetz verkündet. Die Jünger des Gesetzes, zunächst einig, teilen sich später in zwei Lager. Die einen, die „Konservativen", wollen die Lehre in ihrer ursprünglichen Reinheit erhalten wissen und betrachten das Gesetz als unantastbar, ewig unverändert gültig. Die anderen, die „Liberalen", sind freisinnig und suchen das Gesetz dem Fortschritt der Zeit und dem Wechsel der Bedingungen anzupassen und entwickeln zu diesem Zweck eine Kommentarlehre. Im alten Judentum war es die Scheidung in Pharisäer und Sadduzäer, im Islam der Streit zwischen den Suniten und Schiiten, in der mittelalterlichen Kirchengeschichte Europas sind es die blutigen und von der Kirche siegreich durchgeführten Kämpfe zwischen Papsttum und den verschiedenen Sekten der Albigenser, Waldenser, Hussiten, Jansenisten u. dgl., in denen sich diese für die Geschichte der Religionen typische Spaltung der Anhänger in die Verfechter der „reinen" und die Vertreter der „gereinigten" Lehre offenbart.

Im Judentum wurde das Problem der Religionsgestaltung von neuem akut, als mit der Zerstörung Jerusalems auch das Heiligtum verloren ging und damit der Religionsübung die natürlichen Bedingungen entzogen waren. Der Notwendigkeit, die Religion den neuen Lebensformen in der Diaspora anzupassen, verdankt der Talmudismus, wenn auch nicht seine Entstehung — seine Wurzeln keimen tief aus dem altpalästinensischen Judentum empor —, so doch seine Machtentfaltung. Indem sich die Hauptkräfte im Judentum auf die neue Aufgabe der Religionsgestaltung im Galuth konzentrierten, trat naturgemäß die Bibel in mancher Beziehung in den Hintergrund, und begreiflicherweise lehnten sich vielfach die Geister gegen diese Entwicklung auf. Sie forderten Befolgung der Grundgesetze und nicht die Vorschriften der Kommentatoren, Beschäftigung mit dem Urtext und nicht Disputation über Auslegungen, Einfachheit der religiösen Sitten und nicht Komplizierung durch immer neue Kodizes. In vielerlei Organisationen traten diese — im edlen Sinn so zu nennenden — „Reaktionäre" auf. Man hört von über 70 Sekten, die sich in den ersten Jahrhunderten der Diaspora vom Talmudismus abgewendet haben sollen. Die erfolgreichste Gegenbewegung erhebt sich in Gestalt des Karäertums.

Den allerdings nur mittelbaren Anlaß zur Gründung des Karäertums boten die Zustände im zeitgenössischen Islam, in dessen Mitte die Hauptteile des damaligen Judentums lebten. Hier kam es um das Jahr 750 mit dem Sturz der Omaijaden zu einer großen Entscheidung in den jahrhundertelangen Kämpfen zwischen Suniten und Schiiten. Angeregt und ermutigt durch die Umwälzungen im Islam, vollzog sich auch im Judentum jene Trennung der Geister, die sich durch einen schon seit Jahrhunderten gärenden Kampf vorbereitet hatte.

Im Jahre 761 starb der babylonische Exarch Salomon kinderlos, und es mußte aus der Schar seiner Neffen ein Nachfolger gewählt werden. Der älteste von ihnen, dem die Würde eigentlich hätte zufallen müssen, war Anan ben David. Da dieser aber lange Zeit in den ostpersischen Provinzen unter den islamitischen Sektierern gelebt hatte und ihm der Ruf eines antitalmudistischen Neuerers vorausging, lehnten die führenden Rabbinen, die Gaonen, ihn ab und ernannten seinen jüngeren und weniger gelehrten Bruder Chananja. Nunmehr mobilisierte Anan die zahlreichen Gegner des herrschenden Talmudismus und wurde von ihnen als der rechtmäßige Nachfolger ausgerufen. Als Gegen- und Ketzerexarch beim Kalifen verleugnet, soll er nach einer allerdings unsicheren Überlieferung als Aufrührer ins Gefängnis geworfen worden sein und hier einen ebenfalls wegen Ketzerei gegen den Koran gefangen gehaltenen moslemitischen Gelehrten getroffen haben, der ihn in seinen Gedankengängen bestärkte und ihm auch die Mittel wies, die Freiheit wiederzuerlangen. Indem nämlich Anan eine Reihe von Thesen des talmudischen Judentums ablehnte und auf die ursprüngliche Grundlehre zurückgriff, näherte er sich in manchem den Anschauungen des Islams und wußte so den Kalifen davon zu überzeugen, daß durch seine Lehre den Juden der Weg zur Annäherung und zum eventuellen Übertritt zum Islam geebnet würde. Freigelassen konnte Anan nunmehr seine Anhänger unter dem Schutz des Kalifen sammeln und trat offen als das Haupt der Ananiten, wie die Karäer zunächst genannt wurden, gegen die herrschende Richtung des Talmudismus auf.

Der Grundgedanke der Lehre Anans war die Rückkehr zur Bibel. Er warf den Talmudisten vor, daß sie nach Belieben von der Bibel übernommen hätten, was ihnen wertvoll erschien, vieles andere aber, das nicht minder wichtig sei, hätten sie mißachtet, anderes gefälscht, und so hätten sie über der reinen Lehre der Schrift das unreine Gebäude des Talmudismus errichtet. „Forschet fleißig in der Schrift" war seine erste These, und „Söhne der Schrift" (Bne-mikra) nannten sich nunmehr seine Anhänger, und so entstand der Name „Karäer", die Lesenden, die Schrift-, die Bibelforscher. Da aber kein einheitlicher Bibeltext vorlag, da ferner viele Stellen der Bibel unklar, andere wieder in verschiedener Weise auszulegen waren — wie soll man beispielsweise den Begriff „Ort" deuten: Stadt oder Haus? Wie das Gebot: „Du sollst nicht töten!": Mensch? Tier? Feind im Krieg?, — so konnten auch die Karäer eine Schrifterklärung nicht entbehren, und es entwickelte sich auch bei ihnen eine Art Talmudismus, der sich von dem offiziellen nur dadurch unterschied, daß er sich nicht an die schon Jahrhunderte alte Überlieferung anschloß sondern von neuem auf den Urtext zurückgriff.

„Forschet fleißig in der Schrift!" Durch dieses Gebot lenkte Anan die Aufmerksamkeit seiner Anhänger auf den Urtext, der damals noch keineswegs so starr kristallisiert war wie wir ihn heute vor uns sehen. Die vorhandenen Bibelausgaben waren teils unvollständig, teils wichen sie in ihren Texten voneinander ab, das Hebräisch war eine zwar noch lebendige, aber schon im Verfall begriffene, durch das Aramäische verunreinigte Sprache und noch nicht wie später klassisch monumentalisiert. Auf dem Gebiet der Bibelauslegung herrschte eine an Verwirrung grenzende

Ungebundenheit. Die Karäer gaben den Anstoß zu einem gründlichen Studium und zur Schaffung einer einheitlichen sakrosankten Fassung des Bibeltextes. Um Unklarheiten zu beseitigen, führten sie die Vokal- und Akzentzeichen ein, verfaßten zahlreiche exegetische Schriften sowie Kommentare und Grammatiken der hebräischen Sprache. Da demgegenüber die Talmudisten ihre vielfach abweichenden Auffassungen ebenfalls sprachlich, textlich und kommentatorisch belegen und die karäischen Deutungen widerlegen mußten, wurden auch sie veranlaßt, sich in das Studium der Heiligen Schriften zu vertiefen, Textkommentare, Wörterbücher, Grammatiken zu verfassen, und so brach im 8. und 9. Jahrhundert jenes für das Bibelstudium klassische Zeitalter an, das man mit dem Gesamtbegriff der „Massora" (Überlieferung) bezeichnet.

Anan und mehr noch manche seiner Nachfolger verlangten strenge Befolgung der biblischen Gesetze. Durch diese wörtliche Auffassung der biblischen Satzungen, namentlich auch der levitischen Reinheitsvorschriften, erhielt das Karäertum einen strengen, dem Essäismus verwandten Charakter. Zahlreiche Reinheitsgebote, die durch den Talmud mit Rücksicht auf das Leben in der Diaspora gemildert oder abgeschafft worden waren, wurden wieder eingeführt, z. B. wurde die Absonderung der Frau während der Monatsregel mit äußerster Strenge beobachtet. Gegenstände, die sie in dieser Zeit berührt hatte, mußten je nach der Art derselben gesäubert oder gar verbrannt oder zerbrochen werden. Für den Kalender wurde die astronomische Berechnung abgelehnt und von neuem die Beobachtung des Neumondes als maßgebend eingeführt. Die Schaltjahre wurden nicht mehr nach dem 19jährigen Zyklus (7 Schaltmonate in 19 Jahren) berechnet, sondern die notwendigen Korrekturen im Kalender sollten nach dem Stand der Saatfelder vorgenommen werden. Das Schebuothfest wurde nicht mehr am 49. sondern am 50. Tage nach Pessach, der Jom Kippur als der „Sabbat der Sabbate" stets nur an einem Sabbat gefeiert, der erste Tischri wurde nicht als Roschhaschanah-Jahresanfang, sondern als ein Bet- und Bußtag (ohne Schofarblasen) begangen. Da die Mazzoth als das „Brot des Elends" bezeichnet werden, wurden sie nicht mehr aus Weizen- sondern aus dem groben Gerstenmehl hergestellt. Der Lulaw für das Sukkothfest wurde abgeschafft, Chanukkah als ein nicht von der Bibel gebotenes Fest nicht mehr gefeiert.

Jeder 7. Tag des Monats wurde als Fasttag gehalten. Die Sabbatgebote wurden wörtlich genommen. In einer Stadt, in der Andersgläubige wohnten, durften die Anhänger Anans am Sabbat das Haus nicht verlassen. Gemäß dem Gebot „Ihr sollt in allen Euren Wohnungen kein Feuer anzünden" verbot Anan das Anzünden der Lichte, und die Karäer verbringen noch heute den Sabbat im Dunkeln, ja, sie scheuen sich, die Wohnung eines Rabbaniten, in der am Sabbat ein Licht brennt, zu betreten. Da sie kein Feuer im Hause halten, genießen sie ihre Speisen kalt, und da der Fleischgenuß ehedem mit dem Opfer verbunden war, wollte Anan ihn auf feierliche Gelegenheiten beschränkt wissen, und die Schlachtung des Tieres, die Schechita, wurde mit einem besonderen Ritual vollzogen.

Ebenso verschärfte Anan die Ehegesetze. Er verbot die Ehe des Oheims mit der Nichte wie auch die Ehe unter Stiefgeschwistern. Nicht nur der Bruder des verstorbenen Gatten war verpflichtet, die Witwe zu heiraten, sondern sämtliche männliche Angehörige der Familie wurden dieser Verpflichtung unterworfen. Die Tochter wurde im Erbrecht dem Sohn gleichgestellt, dagegen durfte der Gatte die Gattin nicht beerben. Im Gottesdienst wurden sämtliche aus der nachbiblischen Zeit stammenden Gebetsstücke verbannt und lediglich Bibelabschnitte zitiert. Die Tefillim und die Mesusah wurden abgeschafft.

Unablässiges Studium der Schrift, peinliche Befolgung aller Vorschriften und ein Lebenswandel in Frömmigkeit und Gottergebenheit betrachtete Anan als die Vorbedingung für die verheißene Rückkehr nach Zion und für die Wiederaufrichtung des Heiligtums. Ob Anan aus solchen ideal-religiösen Motiven mit seinen Anhängern aus Babylon nach Palästina übergesiedelt ist, um dort durch eine sozusagen zum Lebensinhalt erhobene „Trauer um Zion" die Erfüllung der Verheißungen zu beschleunigen oder ob er Babylon aus politischen Gründen verlassen mußte, ist nicht mehr zu entscheiden. Jedenfalls scheint er die letzte Zeit seines Lebens in Palästina verbracht zu haben. Über die ganze Gestalt Anans und die Anfänge des Karäertums herrscht Ungewißheit, da die Berichte von Anhängern wie Gegnern nachträglich parteiisch gefärbt und gefälscht worden sind.

Auf jeden Fall hat ein erbitterter Kampf zwischen den Talmudisten und den Karäern geherrscht. Die Karäer wurden als Ketzer mit dem Bann belegt, während sie wiederum die „Rabbaniten" als unrein verachteten, man mied die Begegnung, ging keine verwandtschaftlichen Beziehungen ein, verleumdete sich bei den Behörden, und eine ganze Streitliteratur wurde von beiden Seiten produziert.

Anan selbst scheint bei seinen Anhängern große Verehrung genossen zu haben. Bis auf den heutigen Tag wird am Sabbat bei den Karäern ein Trauergebet um Anan gesprochen: „Möge Gott sich des Fürsten Anan, des Gottesmannes erbarmen, der den Weg zur Thora gebahnt, die Augen der Karäer erleuchtet, viele von der Sünde zurückgebracht und uns den rechten Weg gezeigt. Möge Gott ihm eine gute Stätte anweisen neben den sieben Klassen, welche ins Paradies eingingen."

Nach Anans Tod nahm das Karäertum eine verhängnisvolle Entwicklung. Seine Nachfolger, Sohn und Enkel, waren ihrer Führerstellung nicht gewachsen, und so fehlte der Bewegung die straffe Konzentration, die eine junge, in Entwicklung begriffene Glaubensrichtung nicht entbehren kann. Durch die von Anan proklamierte Freiheit der Auslegung zerfiel das Karäertum schon bald nach seinem Tode in zahlreiche Gruppen, die willkürlich aus der Fülle der biblischen Satzungen einzelne Gebote als wichtig und zentral verkündeten, andere als unwesentlich zurückstellten und so einen ununterbrochenen Kampf der Meinungen immer neu entfachten.

Je weiter die Zeit fortschritt, um so mehr traten diese Gegensätze hervor und um so weiter entfernten sich die Richtungen innerhalb der noch ungefestigten jungen Lehre voneinander. Schon der erste bedeutende karäische Führer nach Anan, Benjamin ben

Mose, nach seiner Heimatstadt in Persien **Nahawendi** genannt (ca. 800—850), wich in zahlreichen Punkten von Anans Lehre ab. Während Anan das Sabbatgebot „Bleibet jeder an seiner Stelle und niemand verlasse seinen Ort am siebenten Tage" dahin ausgelegt hatte, daß der Fromme am Sabbat das Haus nicht verlassen dürfe, bezog Nahawendi den Ausdruck „Ort" auf den Wohnort in weiterem Sinn (die Stadt) und erlaubte das Verlassen der Häuser. Er öffnete auch sonst der Willkür Tor und Türen, indem er den Satz aufstellte, daß das Forschen zwar Pflicht, aber der Irrtum im Forschen keine Sünde sei, und daß jeder seiner eigenen Überzeugung folgen soll. Ebenso bezweifelte er die wörtliche Geltung der Offenbarung und der Schöpfungsgeschichte und schaltete zwischen Gott und Welt als Mittler zwischen Geist und Materie die Engel ein. Gott selbst könne überhaupt nicht offenbaren und ebensowenig unmittelbar in das Getriebe der Welt eingreifen. Diese freie, man kann schon sagen freigeistige Auslegung des Bibeltextes, diese Sublimierung Gottes durch die Karäer führte zu einer Reaktion bei den Talmudisten, die mit der aus der kabbalistischen Literatur bekannten Gegenständlichkeit die Schöpfung der Welt und die persönliche Erscheinung des Schöpfers in vermenschlichter Gestalt zu schildern suchten, was so weit ging, daß man sogar die Länge seiner Gliedmaßen in Meilen berechnete.

Andere karäische Schriftsteller sind direkt Gegner Anans, so der bedeutende Daniel ben Moses al Kumisi, der sich nicht scheut, Anan als Rosch ha K'silim (Haupt der Toren) zu betiteln.

Infolge der Freiheit der Lehre und des Mangels beherrschender Persönlichkeiten bildeten sich in den weit von einander entfernten Ländern der Diaspora einzelne Glaubenszentren, Lehrhäuser, um die sich gewisse Schulen, ja man kann fast sagen karäische Sekten gruppierten, die man nach ihren Hauptorten als die Akbariten (aus Akbara bei Bagdad), die Tiflisiten (um Tiflis), die Baalbekiten (Baalbek in Syrien) usw. bezeichnete.

Um dieser Zersplitterung und dem damit drohenden Verfall des Karäertums Einhalt zu gebieten, beschlossen die Führer etwa um das Jahr 900, d. h. ungefähr 150 Jahre nach der Gründung, der freien Auslegung der Bibel ein Ende zu bereiten und eine Kodifizierung der karäischen Grundsätze vorzunehmen, mit anderen Worten auch dem Karäertum seinen Talmud zu geben. An der Spitze dieser Bewegung stand der bedeutende Religionsphilosoph **Karkasani**, der die karäische Lehre in einer Reihe von Schriften zu einem System organisierte.

Diese Statuierung der karäischen Lehre förderte ihre Ausbreitung, und im 10. Jahrhundert erreichte das Karäertum seine größte Ausdehnung. Babylonien, das Stammland der Karäer, das benachbarte Persien, Syrien, an diese angrenzend Palästina und Ägypten waren die Hauptgebiete der Anhängerschaft.

Naturgemäß war das Schicksal des Karäertums eng mit dem allgemeinen Schicksal des Judentums in den einzelnen Ländern verbunden. Mit Babylonien selbst zerfiel auch das babylonische Judentum und mit diesem ging das dortige Karäertum zugrunde. Von hier wanderte der Schwerpunkt nach Palästina, dann weiter nach Ägypten, wo die Karäer sich der besonderen Gunst der Behörden erfreuen durften, weil man auch hier irrtümlicherweise annahm, daß die Karäer eine Annäherung des Judentums an den Islam bezweckten, und gerade hier in Ägypten soll das Karäertum eine starke Anziehungskraft auf das talmudische Judentum geübt haben. Hier aber wendete sich auch sein Schicksal, und zwar brach sich die Welle des siegreichen Karäertums an dem Bollwerk einer gigantischen Persönlichkeit: Maimonides (1150). Dieser war ein ausgesprochener Gegner der Karäer. Er nannte sie verfluchte Sekte und sammelte durch seine großen talmudischen Kompendien (Mischne Thora) und sein religionsphilosophisches Werk „More Nebuchim" (Führer der Verirrten) die Geister um den durch ihn geläuterten und modernisierten Talmudismus, stärkte durch Schaffung einer neuen starken Einheitsfront den Rabbinismus in seiner bedrohten Stellung und übte auf die Karäer selbst eine so starke Wirkung aus, daß nicht nur der Zustrom aus dem Kreise der Rabbaniten zu den Karäern ins Stocken geriet, sondern umgekehrt zahlreiche Karäer sich zum talmudischen Judentum bekehrten.

Vom untergehenden Babylonien aus hatte sich der Strom der Auswanderer über Syrien nicht nur südwärts, nach Palästina und Ägypten, sondern auch nordwärts, nach Byzanz, gewandt, das ebenfalls ein Zentrum der Karäer wurde. Während aber in Ägypten die Entwicklung zu einem verschärften Kampf mit dem Rabbinismus führte, milderten sich in Byzanz die Gegensätze, und man genießt hier das in der Geschichte des Karäertums fast einzig dastehende Beispiel einer Harmonie zwischen Karäern und Rabbaniten. Die Rabbaniten besuchten die karäischen, die Karäer ihrerseits die rabbanitischen Schulen, und die Lehrmeinungen wurden in friedlichem Gedankenaustausch aneinander geformt, abgeschliffen und veredelt.

Ein Versuch der Karäer, im spanischen Judentum Fuß zu fassen, führte zu keinem dauernden Erfolg, da das in jeder Hinsicht hochstehende und gefestigte spanische Judentum keinen günstigen Boden für eine Reform im Sinne einer Primitivierung bot.

Von Byzanz aus kamen die Karäer — wie man vermutet mit den Tataren — nach Südrußland. Es sind historische Zeugnisse über die Existenz einer Karäergemeinde auf der Krim in der Stadt Solihat am Ende des 14. Jahrhunderts bekannt. Um diese Zeit verpflanzte der litauische Großfürst Witold einen Teil der Krim-Karäer in Gemeinschaft mit Tataren nach der Stadt Troki in Litauen. Nach dieser Stadt sind zahlreiche karäische Schriftsteller des 16. bis 18. Jahrhunderts als Isaak Troki, Salomon Troki, Serach ben Nathan Troki usw. benannt. Von hier wanderte ein Teil der Karäer nach Süden, nach Luzk in Wolhynien, Halicz in Galizien, nach Krassni Ostrow (Kokisow) bei Lemberg, Namen, die ebenfalls in der karäischen Literatur als Eigennamen von Autoren (Mordechai ben Nissan Kokisow, Simcha Isaak Luzki usw.) zu finden sind. Aus diesen karäischen Kolonien kehrten viele geistig führende Elemente wieder in die ältere karäische Heimat, die Krim, zurück, und die Führung ging im 19. Jahrhundert wieder auf die Krim-Karäer über. Hier erlebte das Karäertum nochmals eine Blüte. Zwischen 1830 und 1860 entfalteten sie eine lebhafte literarische Tätigkeit, schufen sich eigene Druckereien,

und eine ganze Reihe karäischer Schriften ist in diesen Jahrzehnten entstanden.

Nachdem 1783 die Krim an Rußland gekommen war, bemühten sich die Karäer, von den drückenden Lasten, die die russische Regierung den Juden auferlegte, dadurch befreit zu werden, daß sie auf ihre Ablehnung des Talmuds hinwiesen, und erreichten tatsächlich durch die Fürsprache des letzten Tataren-Khans, daß sie im Jahre 1795 vom Judengesetz ausgenommen wurden. Hierdurch entfremdeten sie sich naturgemäß von neuem dem Judentum. Um den Karäern auch unter den reaktionären Regierungen des 19. Jahrhunderts ihre Unabhängigkeit zu sichern, suchte der letzte bedeutende Karäer, Abraham Firkowitsch, geb. 1785 in Luzk, Chasan in Eupatoria auf der Krim, mit den Mitteln der modernen Wissenschaft den Nachweis zu führen, daß die Karäer schon vor der gewöhnlichen Zeitrechnung auf der Krim beheimatet gewesen wären, daß sie die Nachkommen der zehn Stämme seien und folglich für die Kreuzigung Christi nicht verantwortlich gemacht werden könnten. Firkowitsch war ein glühender Verehrer des Karäertums und hat sich als solcher unvergängliche Verdienste um die Geschichte desselben erworben. Er besuchte und betreute durch immer wiederholte Reisen die Karäergemeinden Europas und Asiens, drang bis zu den entlegensten Siedlungen vor und verstand es überall durch seine offenbar hierzu sehr geeignete Persönlichkeit, sich das Vertrauen der Gemeindeführer und Behörden zu erwerben. Wo er karäische Altertümer vermutete, ging er ans Werk und sammelte, vielfach unter romantischen Begleitumständen, alte Schriften, Hymnensammlungen, Thorarollen, Verträge, Kommentare, Talmudausgaben, kabbalistische, medizinische und philosophische Werke, Traumbücher, Ehepakte, ca. 800 Grabinschriften u. dgl. m. Dem Grundsatz huldigend, daß der Zweck die Mittel heilige, schreckte er zum Beweise eines vorchristlichen Karäertums vor Fälschungen nicht zurück. Er fälschte Namen, Ortsangaben und Daten und erreichte hiermit tatsächlich das gewünschte Ziel: Auf Grund seiner Zeugnisse verlieh die russische Regierung all ihrer Judenfeindlichkeit zum Trotz den Karäern volle Gleichberechtigung mit den christlichen Bewohnern Rußlands. Sein 1853 gestellter Antrag, die Karäer nicht mehr Juden, sondern „Russische Karäer alttestamentarischen Glaubens" zu nennen, „weil sie den Talmud ablehnen und sich in ihrer Lebensweise, Arbeitsamkeit, Ruhe, musterhaften Ehrlichkeit und Kaisertreue von den Juden unterschieden", wurde zehn Jahre später bewilligt und den Karäern volle bürgerliche Freiheit gewährt. 20 Jahre danach bestätigte der bekannte antisemitische Minister Nikolai Ignatief diese Gleichberechtigung.

Um Firkowitsch und seine zahlreichen Publikationen entbrannte ein lebhafter Streit. Chwolson, Jost, Fürst und Graetz traten für ihn ein, die meisten und in diesen Fragen maßgebenderen Gelehrten dagegen führten den Nachweis, daß Firkowitsch im Dienste seines Gedankens zahlreiche Fälschungen begangen habe. Heute hat dieser Streit an Aktualität eingebüßt. Über allen Erregungen herrscht die Stille der Gräber, und die Geschichte ist über das Für und Wider mit eisernem Schritt hinweggegangen. Als bleibendes Denkmal und Verdienst ist auf dem großen Kampfplatz die Sammlung Firkowitsch, die größte und bedeutendste Sammlung jüdischer Altertümer zurückgeblieben, die von der Bibliothek zu Petersburg angekauft wurde und dort aufbewahrt wird.

Naturgemäß hat Firkowitsch den Verfall des unzeitgemäß gewordenen Karäertums nicht aufhalten können. Die Zahl der Karäer ging ständig zurück, die Kraft des Gedankens verlor immer mehr an Bedeutung für die Menschen der neueren Zeit, und heute ist die Zahl der Karäer auf schätzungsweise 12 000 zusammengeschrumpft. 10 000 hiervon wohnen auf der Halbinsel Krim, die übrigen verteilen sich auf ganz kleine Reste in Litauen, Polen, Ägypten usw. In Jerusalem selbst sollen gegenwärtig nur noch neun Karäer leben, so daß sie nicht einmal mehr die vorgeschriebene Personenzahl für einen Minjan zu sammeln vermögen.

Literatur: Graetz II;
Dubnow III;
Jüd. Lexikon Artikel Karäer;
Fürst, Geschichte des Karäertums.

Dezember 1929.

Psalm 124.

Der Psalm 124 behandelt das für die Judenheit seit den Tagen des Psalmisten bis heute aktuell gebliebene Thema der Verfolgung durch größere und mächtigere Feinde und der wunderbaren, gar nicht mehr erhofften Rettung aus drohendem Verderben.

„Menschen erhoben sich wider uns und wie Wasser rauschte die Flut des Hasses und der Feindschaft über uns hin, wie ein Vogel waren wir, den die Schlinge schon gefaßt... aber wir wurden gerettet... durch Gott!"

An diesem Psalm klebt sozusagen das Blut der jüdischen Geschichte. Ungezählte Male ist er von Juden in all den Bedrängnissen der Jahrhunderte geklagt, geweint und — zuletzt gejubelt worden. Durch den tragischen Charakter des Judenschicksals ist dieser Psalm zu einer Art Nationalhymne geworden, eine Hymne in der Tonart eines Trauermarsches.

*

Was uns heute von diesem Psalm geblieben, ist nichts als das Gerippe seiner Worte, der Text eines untergegangenen Liedes — ein leeres Haus, eine Ruine wie ein Griechentempel, von dem nur die Säulen und das Dach erhalten, während alle Farbe, alles Leben längst aus ihm entschwunden. Nur wer durch Kenntnis der Vergangenheit und kraft seiner aus diesen Kenntnissen gespeisten Phantasie das alte, stumpf und farblos gewordene Gemäuer mit Leben, Farbe, Ton erfüllt, kann hoffen, von der einst lebendigen Schönheit dieses Gedichtes wenigstens eine beglückende Ahnung zu empfinden.

Der Text ist dreiteilig aufgebaut. Zuerst zweimal der Ausruf: „Wenn nicht Gott, der unser war! ..." dann dreimal die Versicherung des unvermeidlichen Unglücks, klingend beginnend mit „אֲזַי asai — Dann wäre ...." und als dritter Teil der Lobpreis Gottes, der die gefesselten Seelen aus den Schlingen erlöst.

Wahrscheinlich wurde das Lied gesungen. Möglicherweise wurde es, darauf deutet seine Komposition, als ein Melodrama vorgetragen, das sich zwischen einem Solisten und einem Chor abspielt. Unter diesem Gesichtspunkt kann man sich seinen Vortrag äußerst wirkungsvoll denken.

L u t h e r hat den stark liedhaften Charakter dieses Psalms erfühlt und aus ihm ein deutsches Kirchenlied geschaffen, das im evangelischen Gottesdienst gesungen wird.

שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד

לוּלֵי יְהוָֹה שֶׁהָיָה לָנוּ יֹאמַר־נָא יִשְׂרָאֵל׃

לוּלֵא יְהוָֹה שֶׁהָיָה לָנוּ בְּקוּם עָלֵינוּ אָדָם׃

אֲזַי חַיִּים בְּלָעוּנוּ בַּחֲרוֹת אַפָּם בָּנוּ׃

אֲזַי הַמַּיִם שְׁטָפוּנוּ נַחְלָה עָבַר עַל־נַפְשֵׁנוּ׃

אֲזַי עָבַר עַל־נַפְשֵׁנוּ הַמַּיִם הַזֵּידוֹנִים׃

בָּרוּךְ יְהוָֹה שֶׁלֹּא נְתָנָנוּ טֶרֶף לְשִׁנֵּיהֶם׃

נַפְשֵׁנוּ כְּצִפּוֹר נִמְלְטָה מִפַּח יוֹקְשִׁים הַפַּח נִשְׁבָּר וַאֲנַחְנוּ נִמְלָטְנוּ׃

עֶזְרֵנוּ בְּשֵׁם יְהוָֹה עֹשֵׂה שָׁמַיִם וָאָרֶץ׃

Stufenlied Davids.

Wenn nicht Gott, der unser war — so spreche doch Israel —

Wenn nicht Gott, der unser war, da Menschen sich wider uns erhoben,

Dann — lebendig hätten sie uns verschlungen, da ihre Wut gegen uns aufgrimmte,

Dann — hätten die Wasser uns fortgeschwemmt, ein Strom wäre dann hingegangen über unsere Seelen,

Dann — hingegangen wären über unsere Seelen die fressenden Gewässer.

Gelobt der Ewige! Der uns nicht hingegeben hat zum Fraß ihrer Zähne.

Unsere Seele, wie ein Vogel entschlüpft den Schlingen der Steller. Die Schlinge ist zerrissen — und wir sind gerettet.

Unsere Hilfe ist im Namen Gottes, des Schöpfers von Himmel und Erde.

Luthers Kirchenlied Psalm 124.

Wär Gott nicht mit uns diese Zeit,
So soll Israel sagen,
Wär Gott nicht mit uns diese Zeit,
Wir müßten gar verzagen,
Die so ein armes Häuflein sind,
Veracht't von so viel Menschenkind,
Die an uns setzen alle.

Auf uns so zornig ist ihr Sinn;
Wo Gott hätt das zugeben,
Verschlungen hätten sie uns hin
Mit ganzem Leib und Leben;
Wir wärn, als die ein Flut ersäuft,
Und über die groß Wasser läuft
Und mit Gewalt verschwemmet.

Gott Lob und Dank, der nicht zugab,
Daß ihr Schlund uns möcht fangen.
Wie ein Vogel des Stricks kommt ab,
Ist unsre Seel entgangen.
Strick ist entzwei, und wir sind frei;
Des Herren Name steht uns bei,
Des Gottes Himmels und Erden.

Dezember 1929.

Akiba Eger.

Rabbi Akiba Eger ben Jakob Moses Gins, genannt der „Lehrer der Exulanten", wurde am 8. November 1761 zu Eisenstadt in Ungarn als Abkömmling einer gelehrten Rabbinerfamilie geboren. Schon als Kind fiel er durch seine außerordentlichen Geistesgaben und die ebenso ungewöhnliche Vornehmheit seines Charakters auf. Im Alter von 12 Jahren löste er ein schwieriges talmudisches Problem, das selbst von bedeutenden Autoritäten nicht bewältigt werden konnte, und zog hierdurch die Aufmerksamkeit seines Onkels Wolf Eger zu Breslau auf sich, der ihn in seine Jeschiwah nahm. Schon sein Eintritt gestaltete sich zu einem „Ereignis". Eine Talmudfrage, die in der Schule zwei Wochen lang diskutiert zu werden pflegte und deren Diskussion am Tage seines Eintritts fast zu Ende geführt war, behandelte der Neuling ohne die übliche Vorbereitung so gründlich und gewandt, daß seine Leistung allgemein Aufsehen erregte. Als er 18 Jahre alt war, trug ein reicher und hochangesehener Kaufmann zu Lissa ihm seine Tochter an und zog so 1780 den jungen Gelehrten nach Lissa, wo er trotz seiner Jugend das Amt eines Jeschiwah-Meisters erhielt. Obwohl er hier in den Kreis einer in Reichtum lebenden Familie getreten war, führte er auch weiterhin sein Leben in der denkbar bescheidensten Art. Er nahm nur so viel Nahrung zu sich, wie eben gerade zur Erhaltung seiner Kräfte notwendig war, verzehrte nur die einfachsten Speisen und ließ sich durch nichts zur Pflege seines schwächlichen Körpers bewegen. Er gönnte sich nur wenige Stunden Schlaf und begann gewöhnlich gegen 4 Uhr morgens schon sein Studium, das ihn bis in die späten Abendstunden an seine gelehrten Schriften fesselte. Er war klein und schmächtig, sein Kopf im Verhältnis zum Körper übergroß, aber unter der hochgewölbten Stirn sprühten ein paar feurige Augen, und seine Lippen umspielte ein gütiges Lächeln, das freilich nach der Aussage seiner Schüler niemals in ein lautes Lachen ausgeklungen sein soll. Bescheidenheit, Demut und Güte beherrschten seine Lebensführung derart, daß man das Dasein dieses Mannes geradezu als den Erdenwandel eines Heiligen bezeichnen könnte. Er sprach keinen seiner Jünger mit dem üblichen „Du" an und gab keinem das Prädikat „Schüler", „denn ich dachte mir immer, daß dereinst viele derselben es in der Wissenschaft zu einer beträchtlichen Höhe bringen und mich überflügeln werden". Von seinen Schülern wie ein Vater verehrt, lebte er unter ihnen wie ein Vater inmitten seiner Kinder. Er besorgte ihnen Unterkunft und Mittagstische, waren sie heiratsfähig, verschaffte er ihnen die Möglichkeit zu einer entsprechenden Eheverbindung. Über den Kreis seiner Schüler hinaus wandte er seine Fürsorge allen zu, die weit und breit in seiner Umwelt irgendwo der Hilfe bedürftig waren. Kranke besuchte er selbst, oft mehrere Male am Tage, und am Bett des Schwerkranken wachte er des Nachts, ohne darum am nächsten Tage seine anstrengende Lehrtätigkeit irgendwie einzuschränken. Um von begüterten Juden Geld für arme Leute zu erhalten, reiste er im Lande umher und vielfach des Nachts, damit seine Arbeit am Tage keine Einbuße erleide. Ebenso reiste er meilenweit, um an einem Kinde die Beschneidung auszuführen, falls die Eltern ihn um diese Ehre gebeten hatten. Als bei einer solchen Landfahrt der Kutscher bei Regenwetter wegen der Versumpfung des Weges aussteigen mußte, um das Pferd zu führen und hierdurch sein Schuhwerk durchnäßte, reichte ihm Akiba aus dem Wagen Schuhe und Strümpfe, damit er sich der nassen entledigen könne. Der Kutscher nahm dieselben gern an, da er glaubte, daß der Rabbi sie aus seinem Koffer hervorgeholt hätte. Aber wie groß war sein Erstaunen, als er am Schluß der Fahrt den Rabbi im kalten Wagen mit bloßen Füßen sitzen sah. Die Achtung, die er vor seinem Nebenmenschen empfand, war grenzenlos. Einem Schüler mußte er wegen schlechten Lebenswandels das Betreten des Lehrhauses verbieten. Als er 15 Jahre später erfuhr, daß dieser damalige Schüler ein geachteter Bürger geworden, bat er ihn in einem Brief um Verzeihung für die ehemalige Strenge, die er gegen ihn bewiesen hatte.



Akiba Eger

Nach 10jähriger beglückter und beglückender Tätigkeit in Lissa, wo ihm sein Schwiegervater ein schönes Haus inmitten eines Gartens errichtet hatte, trat plötzlich ein jäher Wandel in seinem Leben ein. Eine Feuersbrunst zerstörte fast den ganzen Ort, auch das Haus Akiba Egers, und völlig verarmt mußte er nun trotz seines Grundsatzes „Hasse die rabbinische Amtswürde!" ein solches Amt annehmen und kam 30jährig 1791 nach Märkisch-Friedland. Obwohl er kein glänzender Redner im Sinn der Rhetorik war, wußte er dennoch seine Gemeinde durch die Tiefe seiner Gedanken und den Adel seiner Empfindungen und vor allem auch durch die tätige Arbeit im Dienst der Gemeinschaft rasch in den Bann seiner großen Persönlichkeit zu ziehen, und die Gemeinde Märkisch-Friedlands nahm nicht nur religiös, sondern durch den allgemeinen segensreichen Einfluß ihres Führers auch wirtschaftlich und sozial einen bis dahin ungekannten Aufstieg. Schon in diesen Jahren rückte seine Gestalt in die Sphäre des Legendären hinauf. Man schrieb ihm übernatürliche Kräfte zu, was unter seinem Schutz be-

gonnen wurde, gedieh, und die Menschen raunten, daß er einen Golem besäße, der ihm dienstbar sei. Als nach einer Feuersbrunst einer der jüdischen Eigentümer, um sein Haus geschwinde wieder herzustellen, auch am Sabbat arbeiten ließ, suchte Akiba ihn zum Einhalt zu bewegen. Aber es gelang ihm nicht. Da sagte Akiba zu ihm: Das Haus, das am Sabbat gebaut worden, wird keinen Bestand haben. Tatsächlich wurde dieses Haus, indes die anderen gleichzeitig erbauten noch unversehrt standen, überraschend schnell baufällig, und der Ruf des Rabbi als eines Mannes, an dessen Wort Fluch und Segen haften, verbreitete sich im Lande. Auf einer Reise wollten ihn die Knechte eines Gutsherrn mit erhobener Sense auf der Landstraße aufhalten. Da soll er sie mit solch durchdringendem Blick angeschaut haben, daß sie an der Stelle gebannt blieben. Der Gutsherr eilte ihm nach und bat ihn, den Bann zu lösen, und der Ort selbst erhielt zur Erinnerung an diese Begebenheit den Namen „Pamiontkowo“, d. h. Erinnerungsstätte. Als eine Epidemie eine Reihe von Müttern hingerafft hatte und die Kinder verwaist waren, wußte er durch eine Rede von der Kanzel herab die Herzen so zu erschließen, daß die übrigen Familien die ihrer Mütter beraubten Kinder zu sich aufnahmen und bei sich erzogen. Er selbst aber überwachte durch wöchentliche Besuche die Erziehung der Waisen.

In dieser Epoche begann auch der Ruf Akibas als Rechtsgelehrter über die Grenzen und hinauf zu den staatlichen Behörden zu dringen. Durch einen wissenschaftlichen Schriftwechsel mit dem berühmten Moses Sofer in Frankfurt a. M. entwickelten sich persönliche Beziehungen, die dazu führten, daß Sofer später der Schwiegersohn Akibas wurde. In fast allen wichtigen religiösen Angelegenheiten erbat man Gutachten von Akiba Eger. In den Fragen der gottesdienstlichen Reform, die damals die Gemüter aufs tiefste bewegten, wurden Akiba Egers Entscheidungen sowohl von der Hamburger wie von der Berliner Gemeinde eingeholt. Von seinem ausgedehnten Schriftwechsel mit den Gemeinden und Persönlichkeiten in aller Welt sind über tausend Kopien vorhanden, obwohl solche nur von einem kleinen Teil seiner Korrespondenz angefertigt wurden. Anläßlich der Verhandlungen über die Judenemanzipation mit der russischen Regierung entsandte man ihn als Beauftragten nach Warschau.

1815 wurde Akiba Eger zum Posener Raw gewählt und siedelte in diese damals führende Gemeinde über. Von hier aus vergrößerten sich sein Einfluß und sein Ruf noch weiterhin bedeutend, so daß ihn die Andersgläubigen als den „Papst der Juden“ bezeichneten. Auch hier in Posen bildete er durch die Kraft seiner Persönlichkeit rasch den Mittelpunkt der jüdischen Gemeinde, die durch den Segen seines Wirkens in jeder Weise gefördert wurde. Den begüterten Salomon Benjamin Latz veranlaßte er kurz vor dessen Tod zur Bestimmung eines großen Vermächtnisses für den Bau eines Krankenhauses und eines daran angeschlossenen Lehrgebäudes, die alsdann unter der Leitung Akiba Egers errichtet wurden und noch heute als die „Latzsche Anstalt“ und das „Beth Sch'loma“ stehen. In diesem Hause richtete sich Akiba Eger ein bescheidenes Gemach ein, um hier ungestört die Schriften zu studieren, und noch jetzt zeigt man dort Stuhl und Pult, die man aus Ehrfurcht vor seinem Andenken unbenutzt stehen ließ. Während der Choleraepidemie 1831 leitete er die Abwehrmaßnahmen mit solcher Umsicht, daß Friedrich Wilhelm III. in einem besonderen Kabinettschreiben, das durch die Staatszeitung veröffentlicht wurde, „die wohltätigen Folgen der von der Posener Judenschaft unter der tätigen und umsichtsvollen Leitung ihres Oberrabbiners ergriffenen Maßregeln zur Abwehrung und Heilung der Cholera“ anerkannte. Mit einer tiefen Frömmigkeit, die ihm strenge Innehaltung aller religiösen Satzungen zum unverbrüchlichen Gesetz machte, verband er jene Liberalität der Gesinnung, die den wahren Frommen charakterisiert. Er trug kein Bedenken, wenn das Leben es erforderte, das außergewöhnliche Gebot der Stunde über das Gesetz, das für die Norm geschaffen ist, zu stellen. Als die Cholera gerade in der Zeit der Hohen Feiertage in Posen besonders heftig wütete, erließ er Spezialbestimmungen für die Durchführung des Feiertagrituals mit entsprechenden Erleichterungen und Rücksichten auf die Kranken und Gesunden, befahl z. B. die Einnahme einer warmen Mahlzeit vor dem Gottesdienst und vor dem Schofarblasen und untersagte das Fasten am Jom Kippur. Der Gottesdienst selbst wurde nach den Erfordernissen der Seuchenhygiene organisiert, Polizeibeamte hatten für die strikte Innehaltung der Verordnungen zu sorgen, Ärzte standen dienstbereit an den Eingängen, und jeder zweite Platz mußte zur Vermeidung unnötiger Annäherung freigelassen werden. Auch sonst bewies er für die Neuerungen des Jahrhunderts ein Verständnis, das bei Vertretern eines so positiven Judentums nicht oft zu finden war.

Seine letzte Reise nach Minsk zur Hochzeit seines Sohnes glich einem wahren Triumphzug. Nur gezwungen nahm er seinen Weg auf dringendes Bitten der Warschauer Juden über Warschau, wo ihm ein meilenlanger Zug von Wagen und Menschen entgegenfuhr und er in dem Tag und Nacht umlagerten Gasthaus Gegenstand enthusiastischer Kundgebungen war. Selbst der Statthalter Fürst Paskewitsch besuchte ihn.

Bis über das Grab hinaus bewies er seine an Demut grenzende Bescheidenheit. „Hier ruht der Rabbiner R. Akiba Eger, ein Diener der Gottesdiener der Gemeinde zu Friedland und Posen“ war die Inschrift, die er für seinen schlichten Stein bestimmte. Am 12. Oktober 1837 starb im Alter von fast 76 Jahren der „große demutsvolle Gaon, der durch das Licht seiner Thoraweisheiten und durch das heilige Feuer seiner Frömmigkeit bis an die Enden der Welt leuchtete und die Thora in Israel über 60 Jahre verbreitet hat“.

Literatur: Kaempf, Biogr. des A. E., 1838;
Salom. Levysohn, Vollst. Biogr. des A. E., 1865;
L. Wreschner, R. Akiba E., 1906.

Januar 1930.

Der Bann.

Das „B a n n e n" entspringt uralten Volksvorstellungen, die weit in die vorbiblische Geschichte zurückreichen, und ist daher nur unter Würdigung dieses Alters und der damaligen religiösen und sozialen Psychologie zu verstehen. Der dem Bann zugrunde liegende Begriff Cherem, das Unerlaubte, das Verbotene — davon abgeleitet „Harem", das verbotene Gemach, das Weiberhaus — ist dem Begriff des Tabu nah verwandt. Tabu ist das dem Stammesgott geweihte Unverletzliche und Unantastbare. Im Sinn dieses Tabu finden wir den Begriff Cherem im ältesten biblischen Kult. Hier ist charom = bannen identisch mit kadosch = heiligen, weihen. Eine Erstlingsfrucht von Pflanze, Vieh oder Mensch wird dem Stammesgott geweiht und gilt hiermit als gebannt, ebenso kann ein Haus oder ein Feld der Gottheit geweiht und somit als „Bannkreis", „Bannmeile" erklärt werden. In dieser Bedeutung der Weihe wird das Wort Cherem in den letzten Sätzen des Buches Levitikus angewendet. Mit der feineren Differenzierung des Bewußtseins, des Volkslebens und damit auch der Sprache werden die beiden Begriffe getrennt. Tabu = kadosch heißt das der eigenen Gottheit Geweihte; Cherem wird nun ausschließlich oder doch wenigstens vorwiegend gebraucht für das der fremden Gottheit Gehörende, fremden Mächten Dienende und daher Gefährliche, Böse, für das, was mit dem „Dämon" in Verbindung steht und daher „verdammt" ist. Wenn nach einem Kampf der Sieger in die eroberte Stadt und mithin auch in das Heiligtum des Besiegten drang, so kam er hiermit in die Sphäre der fremden ihm feindlichen Gottheit. Er geriet vor allem in die Gefahr, sich Dinge, Tiere oder auch Menschen anzueignen, die der fremden Gottheit geweiht waren und hierdurch unter dem besonderen Schutz einer ihm feindlichen Macht standen. Um sich vor der gefährlichen Berührung mit diesem fremden Tabu, vor dem uns aus der griechischen Tragödie bekannten „Zorn der beleidigten Gottheit" zu schützen, tat er die verfemten Dinge in den Bann. Die radikalste Methode, den Einfluß des fremden Gottes zu brechen, war die Vernichtung des ihm geweihten Gutes, denn auch vom kleinsten Ding konnte die böse Macht der feindlichen Gottheit sich von neuem gegen den Fremden erheben. Dies ist das Motiv jenes uns heute so grausam erscheinenden Banns, mit dem die Israeliten bei der Eroberung Kanaans die eingenommenen Städte zu schlagen, d. h. bis auf den Grund zu vernichten pflegten. „Und da der Kanaaniter, der König Arad, der gen Süden wohnte, hörte, daß Israel den Weg der Kundschafter komme, stritt er gegen Israel und führte manche von ihnen gefangen. Da gelobte Israel ein Gelübde dem Ewigen und sprach: Wenn du dieses Volk in meine Hand gibst, so werde ich ihre Stadt bannen. Und es erhörte Gott die Stimme Israels und gab die Kanaaniter und bannte sie und ihre Stadt und nannte den Namen des Ortes Charma" (= gebannt) (4. Buch Mose, 21,1). Als vor der Eroberung Jerichos „zum siebenten Male die Priester die Posaunen bliesen, sagte Josua zum Volk: Blaset die Posaunen, denn der Herr hat Euch die Stadt gegeben, und es sei diese Stadt gebannt, sie und alles, was in ihr, dem Ewigen — — Ihr aber hütet Euch vor dem Gebannten, daß Ihr Euch nicht bannet, indem Ihr von dem Gebannten etwas nehmt und macht das Lager Israels zum Bann und stoßet es ins Unglück" (Josua 6, 16). Nachdem die Mauern Jerichos gefallen, „gewannen sie die Stadt und bannten alles, was in der Stadt war, vom Mann bis zum Weib, von jung bis alt, von Ochs bis Schaf und Esel mit der Schärfe des Schwertes. . . . Aber die Kinder Israels vergriffen sich an dem Gebannten, denn es nahm Achan, der Sohn Carmis . . . von dem Gebannten." Hiernach wird das Heer Josuas vom Unglück verfolgt, besiegt, und als Josua zu Gott klagt, sagt ihm dieser: „Nicht können die Kinder Israels aufrecht stehen vor ihren Feinden, . . . denn sie sind im Bann, und ich werde fürder nicht mit ihnen sein, wenn ihr nicht den Bann tilget aus eurer Mitte". Man forscht nach, und Achan gesteht die Aneignung eines babylonischen Mantels und eines goldenen Götzen, man scharrt die Gegenstände aus, und Achan wird mitsamt seiner Sippschaft, seinem Vieh, bezeichnenderweise auch seinem Zelt und all seinen Gebrauchsgegenständen weit abseits vom Lager gesteinigt, und nach der Steinigung wird alles verbrannt und unter einem großen Steinhaufen begraben.

In der Folgezeit schwindet aus dem Volksbewußtsein die Kraft der dämonistischen Vorstellungen, und an ihre Stelle treten die Zweckmäßigkeitsbegriffe der Realpolitik. Die Vernichtung wertvoller Güter, deren Harmlosigkeit die Praxis erwies, wird als inopportun erkannt und der Bann auf jene Dinge beschränkt, deren Beseitigung im Interesse der Politik liegt, also vor allem die wehrhaften Männer des feindlichen Stamms. Ganz deutlich tritt diese Entwicklung im Deuteronomium zutage, wo der Grundsatz aufgestellt wird, daß man bei Eroberung von Städten, die sehr fern liegen und von denen man keine gefährliche Beeinflussung der religiösen Entwicklung zu fürchten hat, nur die Männer töten, aber Weiber, Kinder, Vieh und Habe erhalten soll, um es sich zu Nutzen zu machen. Dagegen „mit dem Bann sollst du verbannen den Hetither, den Amoriter, den Kanaaniter, den Perisiter, den Chevither und Jebusiter, wie es dir befohlen hat der Ewige, dein Gott, auf daß sie euch nicht lehren zu tun, all ihre Greuel, die sie ihren Göttern tun, und ihr sündig werdet, dem Ewigen euern Gott."

Eine weitere Etappe der Entwicklung, die zur späteren Praxis überleitet, bildete die Anwendung des Bannes, nun nicht mehr aus Furcht sondern als Strafmethode, gegen jene Menschengruppen innerhalb der eigenen Gemeinschaft, die etwa dem Judentum untreu wurden und sich dem — im Lande noch weit verbreiteten — Götzendienst zuwandten. „Wenn du hörst von einer deiner Städte . . . . es sind Männer, Götzendiener aus deiner Mitte hervorgegangen und haben die Bewohner ihrer Stadt verführt . . . so sollst du forschen, und siehe, es ist Wahrheit, so sollst du die Bewohner dieser Stadt schlagen mit der Schärfe des Schwertes und sie (die Stadt) bannen mit allem, was in ihr, und ihr Vieh mit der Schärfe des Schwertes, und all ihren Raub sollst du sammeln mitten auf dem Markte und mit Feuer verbrennen, die Stadt und den Raub, restlos, dem Ewigen, deinen Gott, und sie sei ein ewiger Haufe, nicht werde fürder gebaut. Und nicht lasse an deiner Hand hängen etwas von dem Gebannten." (Deuter. 13, 13.)

In der, wenn man so sagen darf, literarischen Epoche der religiösen Entwicklung, die durch das Auftreten der Propheten gekennzeichnet ist, gewinnt auch das Wort Bann eine literarische Färbung. Jeremia (Zeit des babylonischen Exils) 25, 9: „Ich schicke und werde nehmen alle Stämme des Nordens, spricht der Ewige, den Nebukadnezar, den König Babels, meinen Knecht, und werde sie bringen über dieses Land und über ihre Einwohner und über all diese Völker ringsherum und werde sie bannen und sie machen zur Wüste und zum Gespött und zu ewigen Ruinen" und Jesaja 34, 5: „Denn getränkt im Himmel ist mein Schwert, siehe, auf Edom wird es herabfahren und über das Volk meines Bannes zu Gericht" u. v. a.

Wie mit der Neugründung des jüdischen Staatswesens nach dem babylonischen Exil fast in jeder Beziehung ein neuer Abschnitt in der Geschichte des jüdischen Volkes und der jüdischen Religion einsetzt, so beginnt hier mit einer spezifisch neuen Auffassung des Banns durch Esra die eigentliche Geschichte des Cherems im Sinn des späteren Sprachgebrauchs. Durch Mischehen mit den Frauen der in Palästina während des babylonischen Exils wieder ansässig gewordenen Fremden, vornehmlich der Philister, war der jüdische Charakter der neuen Kolonie gefährdet. Um den Bestand zu sichern, berief Esra eine Volksversammlung ein, die sich mit der Frage der Mischehe beschäftigen und die Verstoßung der fremden Frauen beschließen sollte. Da mit dem Widerstand der Kolonisten zu rechnen war, ließ Esra „ausrufen durch Juda und Jerusalem, zu allen Söhnen des Exils, sich zu versammeln in Jerusalem, und jeder, der nicht käme binnen dreier Tage nach dem Rat des Aeltesten: Gebannt solle sein all seine Habe und er solle geschieden sein von der Exilgemeinde." (Esra 10, 8.)

Mit dieser Maßnahme Esras beginnt jene Anwendung des Banns, die uns heute als die Bannpraxis des Mittelalters überliefert ist und sich aus der Uebereinstimmung der juristischen Zustände in der Zeit Esras und jenen des Mittelalters erklärt. Esra war der von der babylonischen Judenheit nach Palästina geschickte Bevollmächtigte zur Organisation der neugegründeten Judenkolonie, die ungefähr das Gepräge der heutigen zionistischen Palästinakolonisation getragen haben mag. Die reale Macht Esras war minimal, seine Stellung war lediglich moralisch begründet. Polizeibefugnisse, juristische Exekutivmöglichkeiten besaß er gegenüber den Siedlern nicht. Das einzige Mittel, durch das man einen Druck auf Mitglieder der Gemeinschaft ausüben konnte, war der Ausschluß aus der Organisation, die gesellschaftliche Ächtung, der wirtschaftliche Boykott, alles vereint unter der Formel des B a n n s. In dieser Gestalt, als das Machtmittel einer in Wahrheit machtlosen Behörde, als gesellschaftlich-wirtschaftlicher Ausschluß einer Person im Sinn der heutigen Ausschließung eines Mitglieds aus einer Partei erscheint der Bann seit der Zeit Esras und erhielt er sich in der jüdischen Gemeinschaft bis zum Ende des Mittelalters. Uns, die wir unter ganz anderen Verhältnissen leben, die wir den starken Schutz der Staatsgesetze genießen, erscheint er fremd, grausam, unduldsam, aber für die Führer jener Zeiten war er ein ebenso unentbehrliches Instrument, wie etwa für die heutige Obrigkeit ein Haftbefehl oder eine Landesverweisung.

In dem von Esra begründeten nachexilischen Judentum löste sich die streng konzentrierte Theokratie des ersten Reiches entsprechend dem Fortschritt der Volkskultur in mehrere religiöse Richtungen auf, von denen die bekanntesten die Sadduzäer, die Pharisäer und die Essäer waren. Diese hatten sich parteimäßig organisiert, und jede Gruppe besaß ein bestimmtes Programm, zu dem sich der Anhänger bekennen und das er einhalten mußte. Das oberste Gesetz bildete naturgemäß das Gelöbnis der Parteidisziplin, worunter man vor allem die Befolgung der von der Leitung festgelegten religiösen Satzungen verstand. Juristische Befugnisse, wie sie der Staat besitzt (Geldstrafe, Freiheitsstrafe, Landesverweisung usw.), besaßen die jüdischen Parteien ebensowenig wie die heutigen politischen und religiösen Gemeinschaften. Die weltlichen Oberhäupter Judäas, vielfach fremdstämmig oder gar römische Landesverweser, brachten den religiösen Lehrfragen wenig oder gar kein Interesse entgegen. Die einzigen Machtmittel, die den religiösen Führern zur Verfügung standen, waren die moralischen Strafen, die die Parteien über ihre Mitglieder zu verhängen befugt waren, und unter diesen war die stärkste der Bann. „Es steht nicht in unserer Macht, die schweren Verbrechen gegen das jüdische Gesetz mit Geißelung, Landesverweisung und Tod zu bestrafen, aber man tut den Verbrecher in den Bann und schließt ihn aus der Gemeinde aus." (Gaon Nitronai um 750.)

Der erste, dessen Bannung aus der Partei überliefert ist, war Akabja ben Mahalalel unter der Regierung des Herodes. Akabja, ein Vorstandsmitglied der Pharisäer, konnte sich mit dem übrigen Parteivorstand über gewisse rituelle Fragen nicht einigen, wurde überstimmt, unterwarf sich aber der Meinung der Majorität nicht. Es entstand eine große Verlegenheit, die man dadurch zu beseitigen suchte, daß man dem Akabja die Stelle eines Vizepräsidenten im Parteivorstand anbot unter der Bedingung, daß er sich unterwerfe. Aber mit den Worten: „Lieber will ich ein Tor genannt werden bis ans Lebensende, als eine Minute vor Gott sündigen" lehnte er diesen moralischen Bestechungsversuch ab und wurde hierfür mit dem Bann belegt.

Während der Bann bei den Pharisäern etwa einer gesellschaftlichen Ächtung gleichkam, war der Essäerbann, entsprechend dem Radikalismus der Essäer überhaupt (s. Sbl. Essäer Nr. 182), wesentlich folgenschwerer für den Betroffenen. Der aus dem Bunde Ausgestoßene wurde von den Essäern wie ein unreines Tier gemieden, niemand durfte mit ihm sprechen, ja sich ihm auch nur auf Sprechweite nähern, ihm Nahrung bringen oder ihm bei Krankheit behilflich sein. Da ein Essäer infolge seiner religiösen Reinheitsgesetze vollkommen auf die essäische Gemeinschaft angewiesen war, von keinem Fremden Nahrung annahm, kein unreines Haus aufsuchte, kam die Verbannung aus dem Bunde der Essäer, wie schon Flavius Josephus sich ausdrückt „einem Todesurteil gleich". Aus der herodianischen Zeit sind noch mehrere Bannsprüche bekannt, so gegen einen Pharisäer, der den Geboten des Händewaschens nicht die gebührende Anerkennung erteilen wollte, ferner gegen einen angesehenen Führer der Judengemeinde in Rom, Theodos, der den Brauch eingeführt hatte, am Sederabend als Ersatz für das Passahopfer Ziegenböcke zu braten,

worin man einen Eingriff in die Opferrechte des Tempels erblickte. Mehrfach wird auch der Bann in den Evangelien erwähnt, so in Joh. 9, 22, wo von der Furcht der Eltern Jesus vor dem Bann die Rede ist, oder in Joh. 12, 42: „Doch auch der Obersten glaubten viele an ihn, aber um der Pharisäer willen bekannten sie es nicht, daß sie nicht in den Bann getan würden.“

Nach dem Untergang Jerusalems ging die weltliche und religiöse Führung auf die Pharisäer über. Die Essäer verschwanden von der Bildfläche der Geschichte — wahrscheinlich bildeten sie den Grundstock des Urchristentums —, die Sadduzäer waren als Aristokraten und Nationalisten zum größten Teil dem Kriege zum Opfer gefallen oder gefangen nach Rom geführt worden. Als Nachfolger des Hohen Priesters und als beglaubigter Vertreter der Judenheit vor dem römischen Staat wurde das Oberhaupt der Pharisäer, der Nasi, anerkannt. Aus dem Führer einer Partei war nun das geistliche Oberhaupt eines über die ganze damalige kultivierte Welt zersprengten, aber immerhin noch sehr ansehnlichen Volkes geworden, und die Stellung des Nasi glich etwa der eines späteren Papstes.

Der erste Nasi war R. Gamliel II. aus Jamnia, ein Mann von autokratischer Auffassung seines Amtes. Er verhängte über seinen eigenen Schwager, den hochgelehrten und ebenso hochgeachteten R. Elieser ben Hyrkanos, einen Lieblingsschüler R. Jochanan ben Sakkais, den Bann, als er sich mit ihm über gewisse rituelle Fragen nicht zu einigen vermochte. R. Akiba wurde dazu ausersehen, dem R. Elieser die Meldung zu überbringen. Dieser zerriß sein Gewand, setzte sich zum Zeichen der Trauer auf den Erdboden und weinte bitterlich über die erfahrene Kränkung. Die Bevölkerung des Orts aber, in dem R. Elieser wirkte und hohes Ansehen genoß, nahm, wahrscheinlich auch aus einer volkstümlich empfundenen Opposition gegen die wenig beliebte Person des Nasi, keine Notiz von diesem Bann und lebte ostentativ nach den (sehr liberalen) Anschauungen des R. Eliesers, die im Widerspruch zu Gamliels orthodoxer Auffassung standen.

Die Mitarbeiter R. Gamliels erkannten die Gefährlichkeit seiner Methode, Mitglieder des Hohen Rates wegen theoretischer Meinungsverschiedenheiten mit dem Bann zu belegen, und bei der ersten Reform der religiösen Konstitution durch die Synode zu Uscha wurde bestimmt, daß aus dem Rat der Alten niemand mit dem Bann belegt werden dürfe. Trotzdem wurde von einem der Nachfolger Gamliels, dem R. Jehuda ha Nasi, einem Enkel Gamliels, nochmals der Versuch gemacht, Meinungsverschiedenheiten religiöser Natur durch den Bannfluch zu erledigen, indem er keinen geringeren als R. Meir wegen der eigenmächtigen Verordnung eines Schaltjahres in Kleinasien mit dem Bann belegen wollte. Hierin wurde er nur durch die Intervention des geistreichen Bar Kappara verhindert, der überhaupt ein Gegner des aus polemischen Gründen verhängten Banns war und dem Nasi gelegentlich eines Gastmahls ein satirisches Rätsel vorlegen ließ:

„Kennst du das Ungetüm,
Das mit hochfahrendem Blicke
Tobend im Winkel des eigenen Hauses
Erschreckt den Vogel in der Luft?
Junge Leute verbergen sich vor ihm,
Nur die „Alten“ scheuen seinen Anblick nicht,
Wehe! Wehe! ruft, wer flieht,
Und wer in seine Klauen gerät,
Der — hat's wohl seiner Sünde zu danken.“

Der gegen die abspenstigen Parteiführer verhängte Bann war der gemilderte sogen. „kleine Bann“, dem gewöhnlich noch ein befristeter „Verweis“ voranging, so daß man drei Kategorien des Banns zu unterscheiden hat:

1. Der V e r w e i s (Nesifah), der mit einer befristeten Aussperrung des Betroffenen von höchstens 30 Tagen Dauer verbunden war, wegen ungebührlichen Betragens gegen den Lehrer oder einen anderen geistigen Vorgesetzten verhängt wurde und etwa dem befristeten Ausschluß eines Abgeordneten aus den Sitzungen einer Partei entspricht.

2. Der k l e i n e B a n n (Nidui), der nicht nur von der obersten Behörde, sondern auch von den Ortsbehörden, ja auch von einem anerkannten Gelehrten ausgesprochen werden konnte und dem Bestraften verbot, sich in Gesellschaft zu zeigen, Schuhzeug zu tragen, sich das Haar zu scheren, helle Kleider anzulegen u. dgl. Maimonides stellt jene 24 Fälle zusammen, die zur Verhängung des kleinen Banns berechtigten und gibt hierdurch eine ausgezeichnete Übersicht über die Rechtsverhältnisse und die Psychologie der Bannpraxis: Beschimpfung eines Gelehrten, eines Gerichtsdieners, Nichterscheinen trotz dreimaliger gerichtlicher Vorladung, Zahlungsverweigerung trotz dreimaliger gerichtlicher Aufforderung, Verkauf eines Grundstücks an einen Nichtjuden ohne Einwilligung der angrenzenden anderen jüdischen Anwohner (weil hierdurch dem jüdischen Nachbar Schwierigkeiten von seiten des Nichtjuden erwachsen könnten), Zeugnis gegen einen Juden vor einem außerjüdischen Gericht, sofern dieses Zeugnis den Grundsätzen der jüdischen Gerichtsbarkeit widersprach, vorsätzlicher Verkauf nicht-koscheren Fleisches als koscher, eigenwillige Änderungen des Kalenders, Unzucht, Aufnahme von Beziehungen zwischen geschiedenen Ehegatten, Gotteslästerung usw. Hierzu kamen aus der Praxis späterer Zeit noch folgende Anlässe für Bannstrafen, die den Bann vortrefflich als das universale Schutz- und Strafgesetz charakterisieren: fahrlässige Ausstellung eines Ehekontrakts, Offenbarungs-Meineid, durch den sich ein zahlungsfähiger Schuldner seinen Verpflichtungen zu entziehen suchte, der Abschluß von Verträgen ohne Zuziehung des Notars, Bigamie, Handel mit christlichen Kultgeräten, z. B. silbernen Kruzifixen oder Kirchenbechern, weil hierdurch der ganzen Gemeinde Gefahren drohen konnten, Beteiligung an Glücksspielen, Vertrieb gefälschter Münzen, falsche Steuererklärungen usw.

Hatte der kleine Bann den gewünschten Erfolg erzielt, erfüllte der Gebannte seine Pflicht und hatte er Buße getan, so wurde der Bann unter bestimmten Formeln gelöst. Ein zur Lösung des Banns Befugter wurde beauftragt, sich zu dem Gebannten zu begeben, und zu ihm die Formel zu sprechen: Der Bann, der auf Dir lastet, sei gelöst! worauf der Bestrafte wieder aufgenommen wurde. Erwies sich der kleine Bann als unwirksam, so konnte

3. der g r o ß e B a n n verhängt werden, der Cherem. Der mittelalterliche Cherem ist unverkennbar vom katholischen Bannfluch, der den Juden nur allzu oft und allzu deutlich vorgeführt wurde, beeinflußt. Wie es gewöhnlich im Leben und in der Geschichte zu sein pflegt, daß das Schlechte, die Unart eher angenommen wird als die edle Art, so war auch hier eines der ersten Produkte der Assimilation der Juden die Übernahme

der großen Bannzeremonien der katholischen Kirche mit all dem mittelalterlichen Mummenschanz, mit dem die Inquisition ihre traurige Demonstrationen ausschmückte (s. Sbl. Inquisition Nr. 81/82). Die Synagoge wurde verdunkelt, schwarze Kerzen wurden angezündet, und ihr Schein fiel auf verkleidete Gestalten, die den Tempel mit den erschütternden Tönen des Schofars füllten. Ein Gefäß voll Blut wurde aufgestellt, und während das Wachs der umgedrehten Kerzen zischend in das Blut tropfte, wurde der große Bannfluch ausgesprochen, wie er über den „Sünder" Spinoza klang (27. Juli 1656):

„Nach dem Ratschluß der Engel und dem Ausspruch der Heiligen bannen, sondern, verfluchen und verwünschen wir Baruch d'Espinoza mit Einwilligung des Kirchenrates und der Zustimmung dieser ganzen heiligen Gemeinde, in Gegenwart der heiligen Bücher und der in jenen enthaltenen 613 Gebote mit dem Banne, mit welchem Josua Jericho bannte, mit dem Fluche mit dem Elisa den Knaben fluchte, und mit allen den Flüchen, welche in dem Gesetzbuche verzeichnet sind; verflucht sei er am Tage und verflucht sei er bei Nacht; verflucht sei er im Schlafe und verflucht sei er beim Aufstehen; verflucht sei er beim Ausgehen und verflucht sei er beim Eintreten; möge der Herr ihm niemals verzeihen, möge er den Zorn des Herrn und seinen Eifer gegen diesen Menschen entbrennen lassen und ihm alle Flüche auferlegen, welche im Gesetzbuche verzeichnet sind und seinen Namen unter dem Himmel vernichten, und möge der Herr ihn zum Unglück trennen von allen Stämmen Israels, mit allen den Verwünschungen des Himmels, die in dem Gesetzbuche verzeichnet sind; und ihr, die ihr dem Herrn eurem Gotte anhängt, ihr alle seid heute gesegnet, wenn ihr beherzigt, daß niemand mit ihm mündlich oder schriftlich verkehren darf, niemand ihm eine Gunst erweisen, niemand unter einem Dache mit ihm verweilen, niemand vier Ellen in seiner Nähe —, niemand ein von ihm verfaßtes oder geschriebenes Dokument lesen darf."

Der also vom großen Bann Getroffene war praktisch aus dem Judentum ausgeschlossen. Niemand pflegte Umgang mit ihm, er durfte an keinem Unterricht, keiner Gesellschaft teilnehmen, keine Synagoge aufsuchen, niemand verrichtete Arbeit für ihn und ebensowenig gab ihm jemand Arbeit. An seinen Söhnen wurde die Beschneidung nicht ausgeführt, im Krankheitsfalle brachte ihm niemand Hilfe, und selbst dem Gestorbenen wurde ein ehrenvolles Begräbnis verweigert, vielmehr als ein Symbol der Steinigung ein Stein auf seinen Sarg gelegt.

Mit dem Ende des Mittelalters und dem Erlöschen der hierarchischen Macht in Europa verlor wie im Christentum so auch im Judentum der Bann an Bedeutung. Zwar wurde vom Bannfluch noch ausgiebig Gebrauch gemacht. Um 1660 wurde Sabbatai Z'wi, der falsche Prophet, 1734 der hebräische Dichter Moses Chaim Luzzatto, der sich der Kabbala anschloß und ihr nicht entsagen wollte, in den Bann getan. 1772 wurden von dem Gaon Elia zu Wilna die Chassidim gebannt, 1816 wurde der Geschichtsphilosoph Nachman Krochmal wegen seines Umgangs mit den Karäern, danach sein Schüler Erter wegen der Gründung der freisinnigen hebräischen Zeitschrift Hazofeh mit dem Bann belegt. 1854 sprachen die Rabbinen von Konstantinopel den Bann über die von der Alliance Israélite gegründeten weltlichen Schulen aus, und 1856 wurde in Jerusalem gegen Frankl, den Gründer der berühmten Lämmel-Schule, ein Bann erlassen, „weil er bereit ist, mit dem Konsul und dem Pascha in die Schule zu gehen, um sie einzuweihen".

Der Geist der Aufklärung, der die Gewissensfreiheit, die Lehrfreiheit und das Recht des Individuums proklamiert, lehnte ein so kategorisches Machtmittel wie den Bann ab. Moses Mendelssohn verwarf den Bann als unvereinbar mit den Anschauungen eines geläuterten Judentums, wie es ihm als modernen Menschen vorschwebte. „Bann und Verweisungsrecht . . . sind dem Geist der Religion schnurstracks zuwider, verbannen, ausschließen, den Bruder abweisen, der an meiner Erbauung teilnehmen und sein Herz in wohltätiger Mitteilung mit dem meinigen zugleich zu Gott erheben will! . . . Das Judentum ist eine von Gott organisierte Gesellschaft, die ihre Gesetze und Normen unmittelbar vom höchsten Wesen erhalten hat." Und nun führt er aus, daß Gott das Judentum geschaffen, Gott sich als oberster Richter eingesetzt habe, und niemand sonst Strafen von der Art eines Banns verhängen könne als Gott allein. Gott, der die Religion gegeben, ist es selber, der allein einen Bann zu verhängen berechtigt ist nach den Worten der Schrift: „Und der Ewige wird ihn sondern aus allen Stätten Israels zum Unglück, nach allen Flüchen des Bundes, der geschrieben in diesem Buch der Lehre". (Deuteron. 29, 20.)

Während Friedrich d. Gr. noch den Rabbinen das Recht zur Verhängung des Banns zugestand, wurde er in Österreich unter Joseph II. 1783 offiziell bei Strafe verboten, und 1848 wurden noch einmal ausdrücklich „die Bannflüche der Rabbinen als ungültig erklärt, und jeder Rabbiner oder jüdische Religionslehrer, welcher dieselben in Schulen, Synagogen oder sonst wo öffentlich selbst verkündigt oder verkündigen lassen sollte, wird seines Amtes entsetzt".

Literatur: J. Wiesner, Der B. in seiner geschichtlichen Entwicklung, Lpzg. 1864;
S. Mandl, Der B., Brünn 1898;
Jüd. Lexikon, Artikel Bann.

Januar 1930.

Franz Rosenzweig.

Franz Rosenzweig wurde am 25. Dezember 1886 als Sohn eines Kaufmanns, aber Nachkomme einer jüdischen Gelehrtenfamilie geboren, die aus Hohensalza (Inowrazlaw) stammte, doch seit 120 Jahren in Kassel ansässig war. Auf seine jüdische Entwicklung in den Kinderjahren übte den stärksten Einfluß innerhalb der Familie sein Oheim Adam Rosenzweig, von Beruf Zeichner und Holzschneider, der das jüdische Gefühl in dem Knaben so stark weckte und wach hielt, daß der Elfjährige, als er sich für ein gutes Zeugnis eine Belohnung wünschen sollte, erklärte: „Dann will ich einen Lehrer, daß ich richtig Hebräisch lerne!"

Franz Rosenzweig ragt schon in früher Jugend durch ungewöhnliche Begabung wie durch strahlende Schönheit und freies, sieghaftes Wesen über seine Altersgenossen hinaus. Dem jungen Studenten ist sein Weg noch nicht vorgezeichnet; er schwankt zwischen dem medizinischen Studium, von dem aus er das Geheimnis des menschlichen Wesens zu entziffern hofft, und der Musik, der er als Violinist leidenschaftlich ergeben ist. Bald aber trifft er mit charakteristischer Bewußtheit und innerer Kraft die schmerzliche Wahl: er entsagt der geliebten Geige und hat sie nie wieder angerührt. Bis zum Physikum geht er als Mediziner seinen Weg, dann schwenkt er zur Geschichte oder vielmehr zur Geistesgeschichte, wie sie Meinecke in Freiburg lehrte, ab, die ihn zur Philosophie überhaupt hinüberführt. Seine Doktordissertation „Hegel und der Staat" wächst sich zu einem zweibändigen geschichtsphilosophischen und philosophiegeschichtlichen Werk aus, dessen Drucklegung, ein Zeichen hoher Anerkennung, die Heidelberger Akademie der Wissenschaften unterstützt. Den Abschluß dieser Studienrichtung bildet die Schrift „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus", die gleichfalls von der Heidelberger Akademie herausgebracht wird. Die deutsche philosophische Welt setzt große Hoffnungen auf ihn, Meinecke wünscht ihn als Privatdozenten etabliert zu sehen, aber Franz Rosenzweig lehnte ab und wandte sich einem ganz neuen Ziele zu: dem Judentum.



Franz Rosenzweig.

Sicher war neben seinen Studien das Judentum nie in ihm eingeschlummert. Es ist ihm immer nahe, aber eher ein Gegenstand der Sehnsucht als des Besitzes. Da stößt er, der Hebräisch „richtig" gelernt hat, auf den urschriftlichen Jesaja und ist tief ergriffen. Die religiöse Gewalt dieses Menschheitserweckers schlägt mit der eigenen Seelenbereitschaft in glühendem Strom zusammen. Er „entdeckt", historisch und philosophisch, sein Judentum. Historisch, indem er sich selbst in die lebendige Kette schaffender und duldender jüdischer Geschlechter einreiht; philosophisch, indem er endlich die ersehnte, verzweifelt vermißte Möglichkeit realisiert sieht, die getrennten Sphären des Religiösen und Philosophischen in innerer Einheit zu leben. Helfer, wenn nicht Führer, auf diesem Weg zur Einheit waren ihm drei Männer, denen er während der studentischen Wanderjahre begegnet: Nehemia Anton Nobel, der so früh verstorbene Rabbiner von Frankfurt, Hermann Cohen in Marburg, später Berlin, und Martin Buber. Nobel führte ihn in den Talmud, also die jüdische Wissenschaft, ein und lehrte ihn zugleich die Lebenssynthese zwischen Tradition und Moderne; Hermann Cohens starke Systematik und späte jüdische Glut reizen ihn, ein Werk zu schaffen, das beide in einem Guß vereinigt; und mit Buber verbinden ihn tausend Fäden religiösen, historischen, politischen, literarischen, menschlich-jüdischen Erlebens.

Die Eroberung „jüdischer Bildung" wird für Franz Rosenzweig höchste innere Beglückung. Hier fühlt er eigentliche geistige Heimat, während alles Frühere ihm als „Mietszahlung an die deutsche Kultur" erschienen war. Diese Beglückung drängt es ihn weiterzugeben, die Jugend insbesondere will er reif für sie machen. So wird Rosenzweig zum Lehrer und zum Führer. Schon in Berlin, als er eben Jesaja gefunden hatte, organisierte er einen Prophetenkursus, und in der Frankfurter Talmudzeit bekennt er glücklich: „Vormittags lerne ich im Osten, nachmittags lehre ich im Westen!" Endlich verwirklicht sich der Drang in einer Institution: dem „Freien Jüdischen Lehrhaus" in Frankfurt. Hier wird nicht von Lehrer zu Schüler kalt doziert, sondern in moderner Arbeitsgemeinschaft, man kann auch sagen, nach der altjüdischen Methode unserer Weisen „lilmod ulelamed" lernend und lehrend der jüdische Wissensstoff erarbeitet. Das Lehrhaus hat anderwärts Nachahmung gefunden, auch die Berliner „Schule der jüdischen Jugend" arbeitet in seinem Geiste.

Sein Eigenerlebnis, die Erneuerung des jüdischen Menschen durch jüdische Bildung, anderen zuteil werden zu lassen, ist Rosenzweigs Ziel. Aber er begreift, daß es nicht damit getan sei, zu lernen und zu lehren, was da ist. Nein, auch Umfang und Art dessen, was gelehrt wird, der Komplex der jüdischen Wissenschaft selber, braucht dringend Erneuerung. Sie durfte kein theologisch eingeengter und abgestempelter, kein archaistisch toter Wissenskram, sondern mußte vielseitig, allseitig, frei

gewachsen, lebensvoll sein, aus den Bedürfnissen jüdischen Lebens hervorgehen und ihm dienen, mit Schönheit, Würde, Festigkeit und neuer Ewigkeit es befruchten. Sie sollte höchstes Neuzeit-Niveau halten, wissenschaftlich fundiert sein. Jüdisch endlich sollte sie sein und die antijüdisch eingestellte christliche und rassische Pseudowissenschaft nicht durch Apologie und Beteuerungen, sondern sachlich, durch die Kraft ihrer unanzweifelbaren Ergebnisse schlagen. Solche Wissenschaft kann kein Einzelner schaffen, keine isolierte, verstreute, verarmte Gelehrtenwelt. Nur die jüdische Gesamtheit und eine Institution, die diese Wissenschaft durch ausreichende Mittel verwirklicht. Diese Gedanken, verdichtet zu einem umrissenen Plan, legt Rosenzweig 1917, während des Krieges, in einer Schrift nieder, betitelt „Zeit ist's!" und sendet sie aus dem Schützengraben an Hermann Cohen. Sie wurde der Anstoß zur Gründung der „Akademie für die Wissenschaft des Judentums", die in diesem Sinne als eine Schöpfung Franz Rosenzweigs bezeichnet werden muß.

Wenn Wissenschaft Dienst am Leben ist, so ist dieses selber natürlich das Wichtigste: darum war Rosenzweigs letztes Bedürfnis die jüdische Tat. Auch sie lebte er führend vor, Nobels Beispiel einer jüdischen Synthese zum System entfaltend. Judentum war ihm etwas Einheitliches, eine Lebenseinheit jüdischen Menschtums und jüdischer Gedanken und daher lehnte er jede parteipolitische Beschränkung ab. Er war religiöser und nationaler, konservativer und liberaler, jüdisch- und deutsch-patriotischer Jude in einer Person. Keinem der bekannten Judentümer gehörte er an, aber er lebte mit allen, alle erfuhren durch ihn Befruchtung, nicht in Kritik allein, sondern auch in Teilnahme an ihrer Selbstklärung und Zielsetzung. In ihm lebte höchste jüdische Brüderlichkeit, die ihn befähigte, mehr als tausend andere, echtester Bruder Ben Briß zu sein, als der er der Frankfurter Hermann Cohen-Loge angehörte. Auf welche theoretischen Grundlagen Rosenzweigs synthetisches Leben aufgebaut war, zeigt sein Buch „Zweistromland", schon im Titel von charakteristischer Symbolik.

Seine Zweiströmigkeit fand noch einen zweiten literarischen Ausdruck: in Übersetzungswerken. Seine Übertragungen aus dem Hebräischen ins Deutsche gewährten ihm wohl tiefste Befriedigung. Hier verschmolzen seine beiden geistigen Heimate, die jüdische und die deutsche, am innigsten miteinander. Das Hebräische gab sein Tiefstes her und bereicherte das Deutsche in seltenster, ursprünglichster Weise. Rosenzweigs geniale Kraft wagte sich an keinen geringeren als an „Jehuda Halevi"; so eminent gedrängte Sprachgewalt, zugleich so orientalisch Eigentümliches nach Geist und Form in kongeniales Neudeutsch zu bringen, war eine Gigantenleistung. Das Nächste und Letzte, was er unternahm, war die Übertragung der Bibel in Gemeinschaft mit Martin Buber. Seine Mitarbeit reicht bis zu Jesaja, demselben, von dem einst seine Bibelbegeisterung ausgegangen war.

Aber lange vor diesem Werk vollzog sich in Franz Rosenzweig die geistige Vollendung. Sie fiel in die Zeit des Krieges. Der Kanonier, erst im Westen, dann auf dem Balkan, kritzelte sein Tiefstes und Höchstes auf Papierfetzen während der Kampfbeschießungspausen. Welch innerliche Versenkung, welch unerhörte Negierung jedes äußeren Vorgangs! So entstand sein Hauptwerk „Der Stern der Erlösung". Wieder Titelsymbolik. Die Erlösung, die er selbst empfangen, sie übermittelt er der Mitwelt, und der Stern, der sie ihm zeigt, ist der Davidsstern, d. h. sein Judentum und nichts anderes. Die sechs Strahlen dieses Sterns sind: Gott, Welt und Mensch auf der einen, Schöpfung, Offenbarung und Erlösung auf der anderen Seite. Raum und Zeit sind für Rosenzweig wirklich; das Wirklichste die Weltgeschichte, die sich in ihnen vollzieht und welche ist: Verwirklichung Gottes in der Welt durch den Menschen. Die Offenbarung Gottes, die nie schweigende Stimme in uns, weckt die Menschen, die Gottes Schöpfung sind, zur Gotteskraft und befähigt sie zur Erlösung ihrer selbst, zur Erlösung der Welt, ja zur Erlösung Gottes selbst (Gilluj Schechina). Die menschlichen Erlösungswege sind vielfache, aber treffen sich im Endziel. Unser Weg, der jüdische, ist eindeutig bestimmt durch Begabung und Geschichte, d. h. unser Schicksal. Ihn freudig zu gehen, ist unsere Beglückung. — Das ist das Lebensbekenntnis Franz Rosenzweigs, seine Gabe an das Judentum und die Menschheit. Es ist das erste philosophische System der jüdischen Moderne; nicht wie bei Hermann Cohen Philosophie und Judentum außerhalb und nacheinander, sondern aus- und ineinander, beide ursprüngliche innere Einheit.

Der „Stern der Erlösung" ist 1921 erschienen. Nicht lange danach, am Tage von Nobels Tode, warf Rosenzweig eine Krankheit nieder, in der, wie er vom ersten Augenblick an spürte, sein Untergang beschlossen lag. Das Wesen dieser tückischen Krankheit — vermutlich die Folgen einer Kopfgrippe aus der Kriegszeit — blieb unbekannt. Eine fortschreitende Lähmung befiel die Glieder, nach einem Jahre verlor er auch die Sprache. Nur auf die umständlichste und kunstvollste Weise konnte Rosenzweigs Verkehr mit der Außenwelt, konnte die Wiedergabe seiner Gedanken und Empfindungen bewerkstelligt werden. Diese fast unglaubwürdig schwierige Leistung vollbrachte ausschließlich seine Frau. Nur durch einen komplizierten Apparat konnte der Verkehr zwischen dem glieder- und zungengelähmten Kranken und der Außenwelt hergestellt werden, als Mittler diente ihm die Gattin, die gleichwertige Gefährtin dieses bedeutenden Menschen. Die neun Jahre der Lähmung Franz Rosenzweigs sind eines der großen Martyrien und Mysterien der Menschheit. Den Tod vor Augen, das Fortschreiten der lähmenden Krankheit an sich selbst von Monat zu Monat beobachtend, zuletzt nur noch von einem fast toten Körper beschwert, kannte diese hohe Seele weder Kummer noch Klage, weder Schwäche noch Verzweiflung. Die Wachheit, Regsamkeit, Arbeitslust, das Feuer, ja die Heiterkeit und Sieghaftigkeit blieben unvermindert. In solchem Zustand, auf diesem Krankenlager, sind die großartige Einleitung zur Hermann Cohen-Ausgabe der jüdischen Akademie, „Zweistromland", die Übertragungen Jehuda Halevis und der Bibel, zahllose prachtvolle Aufsätze, tiefgründige Gespräche entstanden. Erst als das letzte Glied des kleinen Fingers den Dienst versagte, eine Arbeit physisch nicht mehr möglich war, ergab sich Franz Rosenzweig und starb am 10. Dezember 1929.

I. A.

Februar 1930.

Kohelet I

Einleitung.

Kohelet ist eines der zwölf Bücher, die in dem dritten Teil der Bibel unter dem Gesamttitel Hagiographen, d. h. „Heilige Schriften", zusammengefaßt sind: Psalmen, Sprüche, Hiob, Hohe Lied, Ruth, Klagelieder, Kohelet, Esther, Daniel, Esra, Nehemia und Chronik. Von all diesen Schriften wissen wir in literaturgeschichtlichem Sinn wenig Bestimmtes. Verfasser, Entstehungszeit, Heimat und späteres redaktionelles Schicksal sind zumeist unbekannt oder doch sehr unsicher. Das tiefste Dunkel aber ruht über dem Buch Kohelet. Trotz einer umfangreichen Literatur, die etwa das Ausmaß der Faustliteratur erreichen oder gar übertreffen mag, ist man in der Deutung und Datierung dieses Werks zu keinem wesentlichen Resultat gelangt.

Das Wort Kohelet ist das weibliche Partizip des Verbums kahal = sammeln und heißt die Sammelnde, die Sammlerin. So wie man im Deutschen eine vom Verbum abgeleitete Femininform als Abstraktum benutzt, die Sammelnde = die Sammlung, so kann man Kohelet vielleicht übersetzen mit dem Wort: Sammlung, Sentenzensammlung. Im Text selbst aber wird die Femininform männlich gebraucht, als sei Kohelet ein männlicher Vorname, denn das Buch beginnt mit dem Satz: „Worte Kohelets, Sohn Davids, König von Jerusalem", als wäre Kohelet der männliche Eigenname eines Königs. Auch weiterhin ist der Wortlaut so gehalten, als sei das Buch die Weisheitslehre aus dem Munde eines welterfahrenen alten Königs, eines Philosophen auf dem Herrscherthron, eines jüdischen Marc Aurel. Daher übersetzten die Autoren der ältesten griechischen Bibelübertragung, der Septuaginta, das weibliche Wort Kohelet mit dem männlichen Ecclesiastes, d. h. der Gemeindemann, der Versammlungsredner, was Luther wieder bestimmte, die „Weisheitssammlung" mit der Überschrift „Prediger" zu betiteln.

Welche Beziehungen das Wort Kohelet nun wirklich zum Inhalt des Buches besitzt, ist nicht klar. Der Hinweis auf Salomo als den Verfasser braucht nicht allzu ernst genommen zu werden, da Salomo als der Prototyp des Weisen in der hebräischen Weisheitsliteratur fast generell als Verfasser aller möglichen Schriften genannt wird.

Ohne Zweifel ist das Buch Kohelet in seiner heutigen Fasssung verstümmelt. Es ist kein Werk aus einem Guß wie das Buch Ruth oder der Niederschlag einer einheitlichen Weltanschauung wie das Buch Hiob, es ist auch keine Sammlung einzelner, in sich abgeschlossener und unversehrter Stücke wie die Psalmen, sondern bringt sowohl sprachlich und stilistisch als vor allem stimmungsgemäß und philosophisch so wechselnde Anschauungen und Einstellungen zum Ausdruck, daß man wohl mit Sicherheit behaupten kann, hier nicht das Produkt eines Menschen, sondern die irgendwie zerrissenen und dann wieder zusammengesinterten Fragmente verschiedener Schriftsteller vor sich zu sehen. Kohelet ist ein literarisches Gegenstück zur Markuskirche von Venedig, in deren Bau Säulen, Portale und Friese verschiedenster Herkunft und sich oft widersprechender Formgestaltung zu einer nur losen Einheit verbunden sind. Einzelne Abschnitte in Kohelet tragen poetischen, ja fast lyrischen Charakter. Der Anfang ist ein kosmisches Gedicht von hymnischer Schönheit und Kraft, dem Gesang der Erzengel zu Beginn des Faust vergleichbar. Ebenso stehen am Schluß die zwar verstümmelten und daher dunkelsinnigen, aber eben gerade darum vom Zauber der Ruine umwitterten Reststücke einer Elegie, Produkt einer reifen, überreifen, schweren und beschwerten Kunst, Nietzsches Zarathustra-Lyrik vergleichbar.

Neben diesen lyrischen Fragmenten sind die Hauptteile Prosastücke, die aber wieder die denkbar größten Verschiedenheiten nach Form und Inhalt aufweisen. Stellenweise erhebt sich der Text gedanklich und stilistisch bis zu Gipfelleistungen der Prophetenreden. Anderwärts ist die Schreibweise salopp, fast vulgär, ja direkte Dialektizismen und Sprachfehler unterlaufen dem Schreiber, und der eben noch klare Weisheitsquell versandet in Banalitäten. Weltanschaulich streiten mehrere Lebensauffassungen miteinander. Vorherrschend die Weltverneinung eines Lebensmüden, Daseinssatten, von der Eitelkeit alles irdischen Tuns und Strebens überzeugten Weisen mit dem Refrain: Reuth-ruach — Gehüte von Wind — Windgeweide! Offenbar ein Mensch, der wie Buddha, wie Marc Aurel, wie Tolstoi in seiner Jugend alle Genüsse der großen Welt gekostet hat und reif geworden, die Philosophie der Entsagung predigt. Daneben tritt immer wieder ein lebensfroher Hedonist hervor, der den soeben verklungenen Worten der Resignation, der schärfsten Sozialkritik und des erkenntnistheoretischen Agnostizismus nun die etwas flache, gut bürgerliche Lebensbejahung der epikuräischen Philosophie entgegensetzt. „Iß, trink und sei fröhlich". Vielleicht sehen wir hier die beiden Profile eines Januskopfes, der hier die Nichtigkeit des Ganzen sieht und darum dort das carpe diem! predigt. Vielleicht aber auch war Kohelet ursprünglich ein Dialog zwischen den Vertretern zweier verschiedener Weltanschauungen.

Als dritter Akteur in dem melodramatischen Weisheitswerk tritt, wahrscheinlich von späteren Redaktoren eingeschoben, der Priester, der Vertreter der offiziellen Religion, der, froh darüber, daß die gefährlichen Sätze seiner Vorredner zu Ende sind, nun am Schluß gleich dem Moralisten des alten Theaters dem Leser zuredet, alles Gehörte zu vergessen, nicht wie Kohelet auf den aussichtslosen Pfaden der Zweifel zu wandeln, sondern zur Gläubigkeit zurückzukehren. Zu den lyrischen Fragmenten, den philosophischen Maximen und den „kirchlichen" Zusätzen gesellen sich Sprichwörter, die sich schon durch ihren vielfach abweichenden Stil und den mangelnden Zusammenhang mit dem Grundtext als Einschiebungen zu erkennen geben. Es war ja noch nicht die Zeit des feststehenden Buchdrucks, sondern der „mündlichen Lehre", des rhapsodischen Vortrags, der Überlieferung von Vater auf Sohn und von Lehrer auf Schüler, oder bestenfalls lag ein Manuskript vor, das sich die Beflissenen abschrieben — jedem stand es frei, aus seinem eigenen Wissensschatz Zusätze zu

machen oder ihm unwichtig erscheinende Stellen zu kürzen, zu ändern und zu streichen. So ist auch Kohelet das Produkt eines Schicksals, das wir heute in keiner Weise mehr entziffern, sondern über das wir höchstens als historische Träumerei spintisieren können. Vielleicht fand man in dem Nachlaß eines Mannes der alexandrinischen Epoche Aufzeichnungen, möglicherweise ungeordnet, Notizbuchblätter, und irgendwelche Menschen nach ihm gaben diese Hinterlassenschaft heraus, wobei sie, wie manche Erklärer annehmen, die Blätter falsch zusammenbanden, so daß die heutige Unordnung entstand. Vielleicht hat ein Schüler die Maximen eines verehrten Lehrers aufgeschrieben und sie zu einem etwas kuriosen Eckermann-Buch zusammengetragen. Manchmal klingt es, als spräche der Erzieher eines reichen Jünglings zu seinem Schüler, manchmal, als läse man die Bruchstücke oder den Niederschlag eines philosophischen Disputs. Vielleicht hat ein mit den widersprechenden Lebensansichten des hellenistischen Zeitalters ringender Mensch sich ein philosophisches Sentenzenheft aus zeitgenössischen Schriftstellern angelegt, wofür zahlreiche Übereinstimmungen mit Sätzen aus der spätgriechischen Literatur sprechen. Vielleicht ist Kohelet überhaupt nichts anderes als eine verstümmelte, teilweise mißverstandene und später bearbeitete Übersetzung eines griechischen oder ägyptischen Originals, das selber untergegangen ist und uns nur in dieser hebräischen Übersetzung erhalten blieb, so wie die Evangelien nur in ihren griechischen Bearbeitungen überliefert sind. Manche stilistischen Unreinheiten und Textfehler geben dieser Hypothese eine gewisse Stütze.

Auffallend sind die Verstümmlungen am Schluß einzelner Kapitel. Ob vielleicht das Original stark abgegriffen war, so daß die Schreiber die Zeilen am unteren Rand nicht mehr entziffern konnten und sie nach Gutdünken recht und schlecht rekonstruierten? Vielleicht ist es halb verkohlt aus einem Brand gerettet, vielleicht irgendwo von Schimmel angefressen aufgefunden worden.

Daß ein in seinem Grundton so lebensverneinendes und folglich eigentlich „unjüdisches“ Werk überhaupt in die biblischen Bücher aufgenommen wurde, ist erstaunlich. Es zeugt dies von einer Liberalität der Gesinnung, die in späteren Zeiten gewiß nicht immer aufgebracht worden wäre. Als Bedingung für die Aufnahme ist wahrscheinlich die Anfügung der Schlußmoral verlangt und auch erfüllt worden. Solche Beschwichtigungen sind in der hebräischen Literatur nicht ganz ungewöhnlich. Als der Vater des frühverstorbenen neuhebräischen Dichters Lebensohn die freisinnigen Poesien seines Sohnes herausgab, fügte er einen ähnlichen Epilog an.

Für den — im Gegensatz zum Orientalen — grundsätzlich „ordentlich“ denkenden Europäer liegt die Versuchung allzu nahe, in dem offenbar durch sein bewegtes Schicksal stark durcheinander gerüttelten Werk Ordnung zu schaffen. Dieser Versuch ist mehrfach unternommen worden. Aber das Ergebnis ist negativ. So wenig wie man der Venus von Milo neue Arme ansetzen kann, ohne die heilige Schönheit dieses Torso blasphemisch zu zerstören, so wenig man die homerischen Epen „ordnen“ und ihre Widersprüche und Wiederholungen beseitigen kann, ohne sich als ein Tempelschänder in einem Heiligtum zu fühlen, so wenig kann man an diesem durch die Jahrtausende klassisch gewordenen und zwar verstümmelten, aber doch nun einmal so petrefizierten Dokument der hebräischen Antike irgend etwas ändern. In der hier wiedergegebenen Übersetzung ist nicht der leiseste Versuch gemacht, den fragmentarischen, widerspruchsvollen, lückenhaften und an vielen Stellen gar nicht mehr entzifferbaren Urtext zu restaurieren. Sie will nicht die vollkommene Übersetzung eines unvollkommenen Originals, sondern lediglich eine Übertragung sein, mit deren Text sich der deutsche Leser ebenso auseinandersetzen muß wie derjenige, der das hebräische Original liest. Daß der Text trotzdem auf Schritt und Tritt vom Übersetzer Entscheidungen subjektiver Art verlangt und daß folglich die Übersetzung trotz der Bemühung möglichster Texttreue subjektive Züge tragen muß, ist unvermeidlich. Zusätze und Erklärungen, auf das notwendigste Maß beschränkt, sind durch Klammern gekennzeichnet.

Februar 1930.

Kohelet II

Uebersetzung I. Teil
Kap. 1—6.

I.

Worte Kohelets, Sohn Davids, König in Jerusalem.

O Eitelkeit aller Eitelkeiten, sprach Kohelet, o Eitelkeit aller Eitelkeiten, alles ist eitel.
Was für einen Vorteil hat der Mensch bei all seiner Mühe, mit der er sich abmüht unter der Sonne?
Ein Geschlecht geht und ein Geschlecht kommt und die Erde, immerdar steht sie.
Und es geht auf die Sonne und es geht unter die Sonne, und an dem Ort, zu dem sie hinstrebt, da geht sie wieder auf.
Und es geht gen Süd, und es wend't sich gen Nord, kreisend, kreisend geht der Wind und zieht immer wiederkehrend seine Kreise.
Alle Bäche gehen ins Meer, und das Meer ist nicht voll. Zum Ort, wohin die Bäche gehen, dorthin gehen sie immer wieder.
Alle Worte sind machtlos, es kann ein Mann es nicht aussprechen; nicht satt wird das Auge zu schauen, und nicht voll wird das Ohr vom Hören.
Was war, das wird sein, und was geschah, wird künftig geschehen, und es gibt nichts Neues unter der Sonne.
Wohl gibts manches, da man sagen möchte: sieh da! es ist neu! — aber längst war es vor Zeiten, die vor uns waren.
Kein Andenken haben die Früheren, und auch den Späteren, die einst sein werden, auch ihnen wird kein Andenken sein bei denen, die nachher sein werden.

Ich, Kohelet, war König über Israel in Jeruschalajim.
Und ich gab mein Herz hin zu forschen und auszukundschaften mit der Weisheit über all das, was geschah unter dem Himmel: eine böse Sache ist es, die Gott den Menschenkindern gab, sich damit abzuplagen.
Ich sah alle Geschehnisse, die sich ereignet unter der Sonne und siehe da: alles ist eitel und ein Weiden von Wind.
Ein Verkrummtes, das nicht gerade gerichtet werden kann, ein Fehl, der nicht ersetzt werden kann.
Und ich redete mit meinem Herzen also: Siehe da! Vergrößert habe ich und vermehrt meine Weisheit über alles, was vor mir war über Jeruschalajim, und mein Herz sah viel Weisheit und Wissen.
Und ich gab mein Herz hin zu wissen um Weisheit und zu wissen um Tollheit und Torheit — nun weiß ich, daß auch das ein windiger Gedanke.
Denn in viel Weisheit viel Verdruß, und wer Wissen mehrt, mehrt Leid.

II.

Ich sprach in meinem Herzen: Wohlan doch! Zechen will ich in Freude und glücklich sein! — und siehe, auch das ist eitel.
Zum Lachen sagte ich: Unsinn! und zur Freude: was tut sie?
Ich erwog in meinem Herzen aufzuziehen meinen Leib durch Wein, — mein Herz jedoch behält in Weisheit die Führung — und Narreteien hinzugeben, bis daß ich sehen würde, was gut sei den Menschenkindern, daß sie es tun sollen unter dem Himmel die Zahl ihrer Lebenstage.
Ich vergrößerte meine Taten, baute mir Häuser, pflanzte mir Weinberge.
Ich legte mir Gärten an und Paradiese und pflanzte in ihnen Bäume jeglicher Frucht.
Ich legte mir Wasserweiher an, aus ihnen zu bewässern den Wald, den Stämme sprossenden.
Ich kaufte Knechte und Mägde, und Hausgesinde ward mir und auch Herden von Groß- und Kleinvieh, viel war meiner vor allen, die vor mir waren in Jeruschalajim.
Auch sammelte ich mir Silber und Gold und die Auserlesenheiten der Könige und der Provinzen, ich schaffte mir an Sänger und Sängerinnen und die Belustigungen der Menschenkinder: Buhlen und Buhlerinnen.
Und groß war ich und ich häufte auf, mehr als was vor mir war in Jeruschalajim, und auch meine Weisheit stand mir bei.
Und alles, wonach meine Augen fragten — ich entzog es ihnen nicht, nicht verwehrte ich meinem Herzen irgendeine Freude, denn mein Herz war froh all meines Schaffens, und das eben war mein Anteil von all meiner Mühe.
Und ich wandte mich von all meinen Taten, die meine Hände getan, die ich zu schaffen mich bemüht — denn siehe, alles ist eitel und ein Weiden von Wind und kein Gewinn unter der Sonne.
Und ich wandte mich zu schauen Weisheit und Tollheit und Dummheit *(wörtlich:)* denn was ist der Mensch, der nach dem König kommt, das was man schon getan hat *(möglicher Sinn: denn was ist der Mensch, der nach dem König kommt, daß er ihm vorhält, was er getan hat).*
Und ich sah, daß der Weisheit ein Vorzug gilt vor der Dummheit wie der Vorzug des Lichtes vor der Finsternis.
Der Weise hat seine Augen im Kopf und der Tor wandelt im Dunkeln, und dabei weiß ich auch, daß ein Geschick sie alle trifft.
Und ich sprach in meinem Herzen, daß das Geschick des Toren auch mich erreichen wird, und wozu ward ich da weiser? und ich redete in meinem Herzen, daß auch dieses eitel sei.

Denn kein Andenken ist dem Weisen wie dem Toren nimmer, denn schon in den folgenden Tagen ist alles vergessen und ach! wie stirbt der Weise samt dem Toren!

Und ich hasse das Leben, denn bös' kommt mich an, das Geschehen, das geschah unter der Sonne, denn alles ist eitel und Weiden von Wind.

Und ich hasse all meine Mühe, damit ich mich abmühe unter der Sonne, die *(deren Ertrag)* ich zurücklassen werde einem Menschen, der nach mir sein wird.

Und wer weiß, wird er weise sein oder dumm? Und wird herrschen über all das Ermühte, das ich ermüht habe und das ich erweisheitet unter der Sonne — auch das ist eitel.

Und ich wandte mich ab, um verzweifeln zu lassen mein Herz ob all der Plage, mit der ich mich plagte unter der Sonne.

Denn es gibt einen Menschen, dessen Mühe ist in Weisheit und in Wissen und in Fertigkeit, und einem Menschen, der sich nicht mühte darin, dem muß er, was ihm zuteil wird, abgeben — auch das ist eitel und großes Übel.

Denn was hat der Mensch von all seiner Mühe und dem Trachten seines Herzens, womit er sich abmüht unter der Sonne?

Denn all seine Tage sind Qualen und Ärger sein Geschäft, auch in der Nacht ruht sein Herz nicht — auch das ist eitel.

Nichts besseres für den Menschen, als daß er ißt und trinkt und sich's gut sein läßt bei seiner Plage, auch das sah ich, daß es aus der Hand Gottes ist.

Denn wer isset und wer fühlet außer mir?

Denn einem Menschen, der gottgefällig, gab er Weisheit und Wissen und Freude, und dem Sünder hat er gegeben das Geschäft zu sammeln und zu häufen, um es dem Gottgefälligen zu überlassen — auch das ist eitel und ein Weiden von Wind.

III.

Allem ist eine Stunde und eine Zeit jeglichem Ding unter dem Himmel.
Eine Zeit zu gebären und eine Zeit zu sterben.
Eine Zeit zu pflanzen und eine Zeit das Gepflanzte auszureißen.
Eine Zeit zu erschlagen und eine Zeit zu heilen.
Eine Zeit niederzureißen und eine Zeit aufzubauen.
Eine Zeit zu weinen und eine Zeit zu lachen.
Eine Zeit zu klagen und eine Zeit zu tanzen.
Eine Zeit wegzuwerfen die Steine und eine Zeit Steine zu sammeln.
Eine Zeit zu umarmen und eine Zeit fernzuhalten statt zu umarmen.
Eine Zeit zu suchen und eine Zeit zu verlieren.
Eine Zeit zu bewahren und eine Zeit wegzuwerfen.
Eine Zeit zu zerreißen und eine Zeit zu nähen.
Eine Zeit zu schweigen und eine Zeit zu reden.
Eine Zeit zu lieben und eine Zeit zu hassen.
Eine Zeit des Krieges und eine Zeit des Friedens.

Was ist der Vorteil des Schaffenden bei all dem, womit er sich plagt?

Ich sah das Getue, das Gott den Menschenkindern eingab, sich damit abzugeben.

Alles machte er schön zu seiner Zeit, auch das All gab er in ihr Herz, ohne daß der Mensch ergründe das Geschehen, das Gott erschuf von Anfang bis Ende.

Ich habe erfahren, daß es nichts besseres im Leben gibt als froh zu sein und Gutes tun darin.

Und wahrlich, jeder Mensch, der ißt und trinkt und es sich gut sein läßt bei all seiner Mühe — eine Gabe Gottes ist dies.

Ich weiß, daß alles, was Gott tut, das wird ewig sein, daran ist nichts zuzufügen und davon ist nichts zu vermindern, und Gott hat es eingerichtet, daß man Ehrfurcht vor ihm habe.

Was war, ist schon, und was sein soll, war schon, und Gott sucht den Verfolgten.

Und noch sah ich unter der Sonne: der Ort des Rechtes — dort der Frevel, und der Ort der Gerechtigkeit — dort die Frevelei.

Ich sprach zu mir in meinem Herzen: den Gerechten und den Frevler wird Gott richten, denn eine Zeit gibt es für jedes Ding und für jede Handlung dort *(d. h. im Jenseits)*.

Ich hielt Zwiesprache zu mir in meinem Herzen, was die Menschen betrifft, die Gott geschaffen, um einzusehen, daß sie Vieh sind.

Das Geschick des Menschen und das Geschick des Viehes — ein Geschick ist ihnen. Wie jener stirbt, so stirbt dieses, und ein Geist ist allem, und einen Vorzug des Menschen vor dem Vieh gibt es nicht, denn alles ist eitel.

Alles geht nach einem Ort; alles ward von Staub und alles kehrt zum Staub zurück.

Wer weiß — der Geist des Menschen, ob er nach oben steigt? Und der Geist des Viehes — ob er nach unten fährt zur Erde?

Und ich sah ein, daß es nichts Besseres gibt, als daß der Mensch sich freue seines Tuns, denn das ist sein Teil — denn wer wird ihn zurückbringen, daß er sehe, was nach ihm geschieht?

IV.

Und wieder sah ich alle Gewalttaten, die geschehen unter der Sonne, und siehe, die Tränen der Vergewaltigten — ihnen ist kein Tröster, und von *(in)* der Hand ihrer Vergewaltiger ist Übermacht — und ihnen ist kein Tröster.

Und ich lobe mir die Toten, die längst schon gestorben sind vor den Lebenden, die da noch am Leben sind.

Und besser als den beiden — der, welcher überhaupt noch nicht da war, der da nicht sah das böse Geschehen, das geschah unter der Sonne.

Und ich sah ein dieses ganze Sichplagen und alle Werkgeschäftigkeit — es ist Menschenneid aufeinander; auch das ist eitel und ein Weiden von Wind.

Der Tor verschränkt seine Hände und zehrt sein Fleisch.

Besser eine Hand voll Vergnügtheit als beide Hände voll Plage und Wind-Geweide.

Und wieder sah ich einen Un-Sinn unter der Sonne.

Da ist einer und keinen anderen, weder Sohn noch Bruder, hat er, und kein Ende bei all seiner Mühe, und sein Auge, nicht satt wird es des Reichtums, und für wen mühe i c h mich und lasse es meine Seele mangeln des Guten? — auch das ist eitel und eine böse Sache.

Besser zween als einem, die da guten Lohn haben für ihre Mühe. Denn wenn sie fallen — der eine hebt seinen Gefährten auf, aber wenn der eine hinfällt und kein zweiter ist da, ihn aufzuheben?

Auch wenn zwei beieinander liegen, da wird ihnen warm sein, aber dem einzelnen, wie soll ihm warm sein?

Und wenn einer ihn angreift — die beiden stellen sich ihm entgegen, und der dreifache Faden, nicht so bald reißt er.

Besser ein armer Jüngling und weise als ein alter König und töricht, der noch nicht weiß, vorsichtig zu sein.

Denn aus dem Gefangenenhaus *(der Sklaverei)* geht jener hervor, um zu herrschen, aber dieser ist selbst in seiner Herrlichkeit arm geboren.

Ich sah alle Lebenden, die da wimmeln unter der Sonne, mit dem nächsten Geschlecht, das nachher dastehen wird. Kein Endziel all dem Volk, das all schon vor ihnen war, auch die Nachkommenden werden keine Freude daran haben, denn auch das ist eitel und ein windiger Gedanke.

(Unverständlich, wahrscheinlich verstümmelter Zusatz:) Hüte Deinen Fuß, wenn Du in das Haus Gottes gehst, denn näher liegt es, zu gehorchen, als daß die Dummen Opfer bringen, denn sie wissen nicht Böses zu tun.

V.

Sei nicht vorschnell mit deinem Mund, und dein Herz eile nicht, vorzubringen ein Wort vor Gott, denn Gott ist im Himmel und du bist auf Erden, darum seien deine Worte wenige.

Denn der Traum kommt mit viel Getue und die Stimme des Toren mit vielen Worten.

Wenn du ein Gelübde gelobst Gott, säume nicht, es zu zahlen, denn *(er?)* hat kein Verlangen nach Dummen, das was du gelobst — zahle!

Besser, daß du nicht gelobst, als daß du gelobst und nicht zahlst.

Laß deinen Mund nicht sündig machen dein Fleisch und sage nicht vor dem Sendboten *(wenn er Rechenschaft von dir fordert für das, was dein Mund falsch gesprochen)*, daß es ein Irrtum sei — warum soll Gott in Zorn kommen über deine Stimme und vernichten das Werk deiner Hände?

Denn in vielen Träumen und Nichtigkeiten und vielen Worten *(Textverstümmelung)* . . . also fürchte Gott!

Wenn du Bedrückung des Armen und Vergewaltigung der Gerechtigkeit und des Rechtes siehst im Lande — wundere dich nicht über diese Sache, denn ein Hoher wacht über dem Hohen und Höhere über ihnen.

Und der Vorzug des Bodens — in allem ist er, der König, dem Felde wird gedient *(vielleicht: selbst der König ist des Feldes Diener)*.

Wer Geld liebt, wird des Geldes nicht satt, und *(selbst)* wer die Unmenge liebt, hat keinen Nutzen davon — auch das ist eitel.

Mit dem Mehren des Gutes mehren sich seine Esser, und was hat sein Besitzer voraus außer der Augenweide?

Süß der Schlaf des Arbeiters, ob wenig, ob viel er ißt, aber die Sattheit des Reichen läßt ihn nicht schlafen.

Eine böse Krankheit gibt's, ich sah es unter der Sonne: Reichtum, bewahrt seinem Herrn zu seinem Übel.

Und verloren ist dieser Reichtum durch ein böses Ereignis, und er zeugte einen Sohn — und der hat nichts in seiner Hand.

Wie er hervorging aus dem Leib seiner Mutter, nackt geht er wieder wie er kam, und nicht das Geringste nimmt er mit für seine Mühe, daß er es in seiner Hand mit sich führe.

Und auch das ist eine böse Krankheit: genau so, wie er kam, so geht er, und welchen Vorteil hat er davon, daß er sich müht für den Wind?

Auch er ißt sein Lebelang im Finstern, und hat sich viel gegrämt und seine Krankheit und Zorn.

Siehe, was i c h wohl eingesehen habe: Gut und schön ist es, zu essen und zu trinken und es sich gut sein zu lassen bei all seiner Plage, mit der man sich abplagt unter der Sonne, die Zahl seiner Lebenstage, die Gott einem gegeben hat, denn das ist sein Anteil.

Und jeder Mensch, dem Gott Reichtum und Güter gab und die Macht, ihrer zu genießen und seinen Teil zu nehmen und froh zu sein in seiner Mühe — eine Gottesgabe ist dies.

Denn nicht vieler Tage seines Lebens wird er sich erinnern, denn Gott schmälert ihn (?) in der Freude seines Herzens.

VI.

Es gibt ein Übel, das ich sah unter der Sonne und vielfach ist es über dem Menschen.
Ein Mann, dem Gott gibt Reichtum und Güter und Ehre und nichts mangelt seiner Seele von all dem, danach er gelüstet, und Gott gibt ihm die Macht nicht, davon zu genießen, sondern ein fremder Mann wird es genießen — eitel ist das und ein böses Übel.
Wenn ein Mann hundert *(Kinder)* zeugt und viele Jahre lebt und wieviel auch sein mögen die Tage seiner Jahre und seine Seele sättigt sich nicht vom Guten und nicht einmal eine Grabstätte hat er — da dachte ich: besser als diesem — die Fehlgeburt.
Denn von nichts kam sie und in die Finsternis geht sie und mit Finsternis wird ihr Name bedeckt.
Auch die Sonne hat sie nicht gesehen und nicht gekannt — ihr ist wohler als jenem.
Und wenn er tausend Jahre zweimal gelebt hätte — nichts Gutes hätte er gesehen — denn an einen Ort geht alles hin.
Alle Mühe des Erdensohnes ist für seinen Mund, und auch die Seele wird nicht erfüllt.
Denn was hat der Weise voraus vor dem Toren, was der Arme, der da weiß, daß er wider das Leben zu gehen hat?
Besser das Schauen der Augen als das Dahinschweifen der Seele — auch das ist eitel und ein Weiden von Wind.
Was war, ist schon mit seinem Namen benannt *(d. h. dessen Schicksal ist beschieden)*, und man weiß, daß er ein Mensch ist und nicht rechten kann mit dem, was mächtiger als er.
Denn viel Dinge gibt's, die die Sinnlosigkeit noch größer machen — was hat der Mensch mehr davon?
Denn wer weiß, was dem Menschen frommt im Leben, all die Zahl der Lebenstage seines Nichtigseins, die er hinbringt, wie ein Schatten, denn wer sagt dem Menschen, was nach ihm sein wird unter der Sonne?

Februar 1930. (Forts. s. Sbl. Nr. 208/09.)

Kohelet III

Uebersetzung II. Teil
Kap. 7—12.

VII.

Besser ein *(guter)* Name als gutes Öl und der Tag des Todes als der Tag seines Geborenwerdens.
Besser zu gehen ins Trauerhaus als zu gehen ins Festhaus, da dieses das Ende aller Menschen, und der Lebende nehme es sich zu Herzen.
Besser Grimm als Lachen, denn bei betrübtem Gesicht kann es dem Herzen gut gehen.
Der Weisen Herz ist im Trauerhaus und das Herz der Toren im Haus der Freude.
Besser zu hören das Schelten des Weisen als der Mann, der hört das Singen der Toren.
Denn wie das Knistern der Nessel unter dem Kessel, so das Lachen der Toren — auch das ist eitel.
Denn Gewalttat betört den Weisen und verdirbt das gütige Herz.
Besser das Ende einer Sache als ihr Anfang, besser ein Langmütiger als ein Hochmütiger.
Sei nicht voreilig in deinem Gemüt zu zürnen, denn der Zorn — im Schoß der Dummen ruht er.
Du sollst nicht sagen: wie kommt es, daß die früheren Tage besser waren als diese, denn nicht aus Weisheit fragst du darnach.
Gut ist Weisheit vereint mit Erbgut — ein Vorzug für die, welche die Sonne schauen.
Denn im Schatten der Weisheit — im Schatten des Geldes, und der Vorzug des Wissens: die Weisheit ernährt ihren Herrn.
Siehe, das Werk Gottes — denn wer kann gerade richten, was er krumm gemacht?
Am Tage des Guten sei guter Dinge, und am Tage des Bösen, sieh zu *(wo du bleibst)*, denn dies gegen das schuf Gott, auf daß der Mensch nicht finde hinterher etwas *(dahinter etwas finde)*.
Alles habe ich gesehen in meinen närrischen Tagen: es gibt einen Gerechten, der zugrunde geht in seiner Gerechtigkeit, und einen Bösen gibt's, der in seiner Bosheit lange währt.
(Darum:) Sei nicht allzu gerecht und nicht überklug — wozu sollst du vereinsamt sein *(wörtlich: verödet sein)*? und sein kein Tor — wozu sollst du sterben vor deiner Zeit?
Es ist gut, daß du dieses hältst und auch von jenem deine Hand nicht lässest, denn der Gottesfürchtige entledigt sich aller *(Verpflichtungen)*.
Die Weisheit stärkt den Weisen mehr als zehn Herrscher, die in der Stadt sind.
Denn es gibt keinen gerechten Menschen auf Erden, der Gutes tut und nicht sündigt.
Auch allen Worten, die sie sprechen, sollst du dein Herz nicht hingeben, daß du nicht hörst deinen Diener dir fluchend.
Denn viele Male, weiß doch dein Herz, daß auch du andern geflucht.
All dieses habe ich mit der Weisheit geprüft, ich dachte, ich würde klug sein, und sie — fern von mir.
Weit, was gewesen, und tief, tief — wer findet es?
Und ich wandte mich und mein Herz, zu wissen und zu forschen und zu suchen Weisheit und Rechenschaft, um zu wissen Bosheit, Dummheit, Tor- und Tollheit.
Und ich finde das Weib bitterer als der Tod, da sie lauter Fallen, Schlingen ihr Herz, Fesseln ihre Hände, der gottgefällig ist, entrinne ihr, und der Sünder falle ihr anheim.
Siehe, das habe ich gefunden, sprach Kohelet, eines um das andere, um Rechenschaft zu finden.
Was meine Seele sonst noch suchte und ich nicht fand: e i n e n Menschen fand ich unter tausend und ein Weib unter diesen allen fand ich nicht.
Außerdem, siehe, das habe ich gefunden: daß Gott den Menschen gerade schuf — und sie suchten viel Bedenklichkeiten.

VIII.

Wer wie der Weise und wer weiß irgendeiner Sache Deutung? — Die Weisheit des Menschen erleuchtet sein Antlitz und die Derbheit seines Angesichts wird *(durch sie)* gewandelt.
Ich: achte auf den Mund des Königs wegen des Schwures zu Gott.
Erschrick nicht vor seinem Angesicht, gehe, bleibe nicht stehen bei böser Sache, denn alles, was er begehrt, tut er.
Da das Wort des Königs Gesetz ist — und wer wird ihm sagen: was tust du?
Wer das Gebot beachtet, wird von nichts Bösem wissen, und was zeitgemäß und recht ist, kennt das Herz des Weisen.
Denn jedes Ding hat Zeit und Recht, denn des Übels ist viel über den Menschen.
Denn nicht weiß er, was sein wird, und wenn es sein wird, wer sagt es ihm?
Kein Mensch ist Herr des Windes, den Wind zu bändigen, und keine Herrschaft am Tage des Todes und keine Sendung im Krieg, und nicht einmal das Böse rettet seinen Herrn.
All dieses habe ich erschaut und mein Herz daran gegeben allem Geschehen, das da geschah unter der Sonne — seit jener Zeit, da der Mensch über den Menschen zu herrschen begann, ihm zum Übel.
Und also sah ich: *(unverständlich)* Böse begraben und sie kamen und vom Ort des Heiligen gehen sie und sie werden vergessen in der Stadt, daß sie so getan — auch das ist eitel.

Da die Missetat nicht rasch zum Richtspruch wird, darum ist das Herz der Menschenkinder voll, Böses zu tun.
Wenn auch ein Sünder hundertmal Böses tut und er läßt ihn gewähren, weiß ich doch, daß es gut gehen wird den Gottesfürchtigen, die ihn fürchten.
Und nicht gut ergehen wird es dem Bösen, und nicht lange wird er währen, wie ein Schatten, der da Gott nicht fürchtet.
Es gibt einen Unsinn, der geschah auf Erden: es gibt Gerechte, die trifft es gemäß dem Tun der Bösen, und es gibt Böse, die trifft es gemäß dem Tun der Gerechten; ich sagte, auch das ist eitel.
Da lob' ich mir die Freude, da kein Besseres für den Menschen unter der Sonne als zu essen und zu trinken und froh zu sein und das begleitet ihn bei seiner Mühe die Tage seines Lebens, die Gott ihm gab unter der Sonne.
Als ich mein Herz daran gab, Weisheit zu erfahren und das Getue zu sehen, das da geschah auf Erden — denn ob bei Tag ob bei Nacht sehen seine Augen keinen Schlaf.
Und ich sah das ganze Werk Gottes: kein Mensch kann dieses Geschehen ausfindig machen, das da geschah unter der Sonne, was sich der Mensch auch mühe zu suchen, er wird doch nicht finden, wenn auch der Weise vermeint zu kennen — er kann es doch nicht ausfindig machen.

IX.

Denn all dieses gab ich mir zu Herzen, dieses alles zu klären, daß die Gerechten und die Weisen und ihre Handlungen in der Hand Gottes, weder Liebe noch Haß weiß der Mensch — alles vor ihnen *(verborgen)*.
Alles wie allen — ein Los den Gerechten und den Bösen, den Guten und den Reinen und den Unreinen, dem, der opfert, wie dem, der keine Opfer bringt, dem Guten wie dem Sünder, dem der schwört, wie dem, der den Schwur fürchtet.
Das ist das Übel an allem, was geschaffen wurde unter der Sonne, daß ein Los allen, und daß das Herz der Menschenkinder voll des Bösen und Wahn in ihren Herzen bei ihrem Leben — und nach ihm *(danach?)* zu den Toten.
Denn wer auserwählt zu allem Leben, besitzt Hoffnung, denn einem lebenden Hund ist es besser als dem toten Löwen.
Denn die Lebenden wissen, daß sie sterben werden, und die Toten wissen nichts. Und kein Lohn ist ihnen mehr, denn vergessen ist ihr Angedenken.
Auch ihr Lieben und ihr Hassen und ihr Eifern — schon ist es hin!
Und keinen Anteil haben sie je mehr an allem, was geschah unter der Sonne.
Geh', iß in Freuden dein Brot und trink guten Mutes deinen Wein, denn Gott hat deine Taten schon genehmigt.
Zu jeder Zeit seien deine Kleider weiß und Öl auf deinem Haupt fehle nicht.
Sei glücklich mit der Frau, die du liebst, alle Tage deines eitlen Lebens, das er dir gab unter der Sonne, all deine eitlen Tage, denn das ist dein Anteil an dem Leben und in deiner Mühe, in der du dich abmühst unter der Sonne.
Alles, was deine Hand zu tun hinreicht mit deiner Kraft — tue. Denn es gibt kein Geschehen, keine Rechenschaft, nicht Wissen noch Weisheit in der Gruft, in die du dahingehst.
Und wieder sah ich unter der Sonne, daß nicht den Leichten der schnelle Lauf und nicht den Helden der Kriegssieg und auch nicht dem Weisen Brot und auch nicht dem Verständigen Reichtum und auch nicht dem Wissenden Gunst — denn Schicksal und Zufall trifft sie alle.
Denn auch nicht weiß der Mensch seine Zeit, wie Fische eingefangen in ein böses Netz, wie die Vögel verstrickt in der Schlinge, wie sie werden die Menschensöhne zu Fall gebracht, wenn plötzlich das böse Geschick sie befällt.
Auch diese Weisheit sah ich unter der Sonne und groß dünkt sie mich:
Eine kleine Stadt und wenig Menschen in ihr, und über sie kommt ein großer König und umzingelt sie und baut über ihr große Bollwerke.
Und da fand *(sich)* in ihr ein Mann, arm und weise, und er rettete die Stadt mit seiner Weisheit — und kein Mensch gedachte dieses armen Mannes.
Da sagte ich: besser Weisheit als Kraft, aber die Weisheit des Armen ist verachtet und seine Worte werden nicht gehört.
Die Worte der Weisen vernimmt man in Ruhe, mehr als das Schreien des Herrschers gegen die Toren.
Besser Weisheit als Kriegsgerät und ein Sünder verdirbt viel Gutes.

X.

Tote Fliegen verpesten, vergären das Öl des Salbenmischers. Köstlicher als Weisheit, als Ehre — ein wenig Narretei.
Das Herz des Weisen ist zu seiner Rechten und das Herz des Toren zu seiner Linken.
Auch auf dem Weg, den der Dumme dahingeht, fehlt ihm das Herz und er sagt jedem: dumm ist er.

Wenn der Geist des Herrschers wider dich aufsteigt, laß deinen Platz nicht! Denn Schwäche läßt große Sünden annehmen.
Es gibt ein Übel, das ich sah unter der Sonne gleich einem Mißgriff, der dem Herrscher entfuhr:
Gesetzt wurde die Dummheit in vielfacher Höhe und die Reichen sitzen in der Niedrigkeit.
Ich sah Knechte auf Rossen und Fürsten wie Knechte auf der Erde gehen.
Wer eine Grube gräbt, fällt in sie hinein, und wer einen Zaun einreißt, den beißt eine Schlange.
Wer Steine dahinfährt, tut sich an ihnen weh, wer Bäume spaltet, gefährdet sich an ihnen.
Wenn das Eisen stumpf ist, und er hat die Schneide nicht geschärft und er strengt die Kräfte an — und der Vorzug der Weisheit.
Wenn die Schlange beißt ohne Beschwörung — keinen Vorteil hat der Meister der Zunge *(von seiner Kunst der Schlangenbeschwörung)*.
Die Worte aus dem Munde des Weisen — Entzücken! und die Lippen des Toren verderben ihn.
Der Beginn der Worte seines Mundes ist Dummheit und das Ende seines Mundes böser Übermut.
Und der Tor mehrt Worte — nicht weiß der Mensch, was sein wird, und was nach ihm wird, wer kündet es ihm?
Das Plagen der Toren macht ihn müde, daß er nicht weiß, nach der Stadt zu gehen.
Weh dir, Land, so dein König ein Knabe und so deine Fürsten in der Frühe schmausen.
Heil dir, Land, des König ein Freier *(Adliger)* und des Fürsten zur rechten Zeit essen, *(Fürsten)* in Heldentat, aber nicht im Trinken.
Bei Faulheit senkt sich das Gebälk und beim Niederhängen der Hände trieft das Haus.
Zum Frohsinn macht man Brot, und Wein erfreut das Leben, und das Geld gibt Antwort auf alles.
Auch in deinem Sinn fluche keinem König und in deinen Schlafgemächern fluche keinem Reichen, denn der Himmelsvogel entführt die Stimme und der Schwingenträger verkündet das Wort.

XI.

Schick' hinaus dein Brot über die Wasserfläche — denn über viele Tage wirst du es wiederfinden.
Gib Anteil sieben und auch achten, denn du weißt nicht, was Böses geschehen wird auf Erden.
Wenn die Wolken voll sind, leeren sie den Regen über das Land, und wenn ein Baum fällt in Süd oder Nord, dort wo der Baum fällt, da liegt er.
Ein Windbeachter wird nie säen, und ein Wolkengucker wird nie ernten.
So wie du nicht kennst den Weg des Windes — wie Knochen im Leib der Schwangeren — so kennst du nicht das Werk Gottes, der alles tut.
In der Frühe säe deinen Samen und am Abend laß nicht ruhen deine Hand, denn du weißt nicht, welcher geraten wird, dieser oder jener oder ob beide zugleich gut sind, und süß ist das Licht und gut für die Augen, zu sehen die Sonne.
Denn wenn sogar viele Jahre leben sollte der Mensch, an allem wird er Freude haben und gedenken der Tage der Finsternis, denn viel werden sie sein — alles, was kommt, ist eitel.
Freu' dich, Jüngling, in deiner Kindheit, und laß es gut sein deinem Herzen in deiner Jugend und gehe die Wege deines Herzens und was deine Augen erschauen und wisse, daß über all dieses dich Gott ins Gericht bringt.
Und entfern' Ärger von deinem Herzen und tue ab Böses von deinem Leib, denn die Kindheit und die Jugend — eitel!

XII.

Gedenke deines Schöpfers in den Tagen deiner Jugend, ehe dann die Tage des Elends kommen und herannahen Jahre, da du sprechen wirst: ich habe kein Gefallen an ihnen.
Ehe dann finster wird die Sonne und das Licht und der Mond und die Sterne und die Wolken nach dem Regen wiederkehren.
Am Tage, da die Hüter des Hauses zittern[1]) und die Tapferen sich krümmen[2]) und die Mahlenden nichtig werden, denn sie sind wenig geworden[3]), und verfinstern sich die in den Lücken Schauenden[4]).
Und geschlossen werden die Türen zum Markt[5]), da leise die Stimme der Mühle[6]) und er aufsteht bei der Stimme des Vogels[7]) und niedergebeugt sind alle Töchter des Gesanges[8]).
Auch vor einer Anhöhe fürchten sie sich[9]) und Hindernisse sind am Wege, und es blüht die Mandel, und zur Last wird die Heuschrecke, und es stört *(mangelt?)* die Wollust, denn der Mensch geht ein in sein ewiges Haus, und es gehen umher auf dem Markt die Klageleute.
Ehe denn zugezogen wird der silberne Strick und die goldene Kugel springt und der Krug bricht an der Quelle und das Rad bricht am Born.
Und zurückkehrt der Staub zur Erde wie er war und der Geist zurückkehrt zu dem Gott, der ihn gegeben.
O Eitelkeit, aller Eitelkeiten, sprach der Kohelet, alles ist eitel.

---

[1]) die Knochen [2]) die Glieder [3]) die Zähne [4]) die Augen [5]) die Lippen [6]) das Versagen der Stimme [7]) Schlaflosigkeit [8]) Unfähigkeit zu Genuß [9]) d. h. die Glieder, weil sie nicht steigen können.

(Epilog der Redaktoren:)

Und darüber hinaus, daß Kohelet weise war, lehrte er noch das Volk Wissen und horchte und forschte und verfaßte viele Sprüche.
Es suchte Kohelet zu finden köstliche Worte und aufrichtig geschriebene Worte der Wahrheit.
Worte der Weisen wie Spieß und Nägel, eingepflanzt durch die Männer der Versammlung, gegeben von einem Hirten.
Mehr noch als diese, mein Sohn, sei vorsichtig: viel Büchermachens ist kein Ende, und viel Geschwätz läßt das Fleisch erschlaffen.
Schluß der Sache: alles ist schon gehört worden! Fürchte Gott und beachte seine Gebote, denn das ist der ganze Mensch.
Denn jegliche Tat wird Gott vor Gericht bringen, über alles Verborgene, ob gut, ob böse.

Da man im Hebräischen ein Buch nicht mit einer Formel schließt, die etwas Böses enthält, fügte man an den letzten Satz des Urtextes noch einmal den vorletzten Satz an:

Schluß der Sache: Alles ist schon gehört worden! Fürchte Gott und beachte seine Gebote, denn das ist der ganze Mensch.

März 1930.

R. Meir von Rothenburg.

R. Meir ben Baruch von Rothenburg wurde um das Jahr 1215 als Sohn eines angesehenen Rabbiners, des Rabbi Baruch von Worms, geboren. Wahrscheinlich ist auch Worms sein Geburtsort, und sein Beiname „Rothenburg" bezeichnet nicht seine Herkunft, sondern die Hauptstätte seines Wirkens.

Er wurde zunächst von Rabbi Jizchok ben Josef aus Wien unterrichtet und kam alsdann nach Frankreich, wo er sich vermutlich in Paris aufhielt, denn als sein Lehrer wird hier R. Jechiel ben Joseph aus Paris genannt, der als Verteidiger des Talmuds vor Ludwig IX. bekanntgeworden ist und in den Disputationsakten als Vivo bezeichnet wird.

Die Lebensschicksale R. Meirs, namentlich in der ersten Hälfte seines Lebens, sind wenig bekannt. Soweit man seinen Lebenslauf aus dem überlieferten reichen Briefwechsel rekonstruieren kann, scheint er der Reihe nach an folgenden Orten gewirkt zu haben: Kostniz, Augsburg, Würzburg, Rothenburg o. d. Tauber, Worms, Nürnberg, Mainz und Ensisheim. Am längsten, und zwar vermutlich viele Jahre, lebte er in Rothenburg, denn zahlreiche Briefe, die zeitlich weit auseinanderliegen, sind an „R. Meir in Rothenburg" gerichtet. R. Meir war aber nicht nur Rabbiner einer Ortsgemeinde, sondern nahm innerhalb der Judenheit Deutschlands eine führende Stellung ein. Er war „Oberrabbiner der deutschen und französischen Juden" und als solcher vom Kaiser Rudolf von Habsburg offiziell anerkannt. Auf seine hohe Stellung deutet auch der auffallende Wohlstand hin, da er, wie er selbst erzählt, eine Winter- und eine — wahrscheinlich außerhalb der Stadt — „höher gelegene" Sommerwohnung besaß, in der auch seine Schüler untergebracht waren und bei deren Einrichtung nicht weniger als 24 Mesusoth angebracht werden mußten. Bedenkt man die primitiven Wohnverhältnisse jener frühmittelalterlichen Zeit vor 1300, so muß eine solche Angabe als tatsächlich bemerkenswert bezeichnet werden.

Für die geistige Führerstellung R. Meirs zeugen die vielen hundert teils original überlieferten, teils in der Literatur angeführten Schriftstücke, die an R. Meir gerichtet oder von ihm beantwortet worden sind (sogenannte Responsen). Aus ihnen spricht ebenso die Persönlichkeit R. Meirs wie die Verehrung, die man diesem ungewöhnlichen Mann entgegenbrachte. Der gelehrte Dichter Chajim ben Machir tituliert ihn mit: „Wonne, Glanz und Macht, Führer, Richter und Pfadfinder, Weisheitsquell, Geistesborn, Schatzgräber und rettender Engel Israels".

Die Zeit um 1300 scheint für die Judenheit eine Art Aufklärungsepoche gewesen zu sein. Es war jene Zeit, in der das deutsche Judentum anfing, nach der unbedingten Vorherrschaft des spanischen Judentums ebenfalls zu europäischer Geltung zu gelangen, und wie in allen Fortschrittsepochen kämpften auch in dieser die verschiedenen Geistesrichtungen lebhaft miteinander. In diesem Kampf sahen die Parteien in R. Meir offenbar einen Führer, dessen Autorität für sie entscheidend war. Charakteristisch hierfür ist ein Brief, den Schüler aus Prag in der letzten Zeit seiner Rothenburger Wirksamkeit an ihn richteten und in dem es heißt: „. . . Seitdem wir entfernt sind vom Tisch des R. Meir fehlt uns jede Sicherheit in der Entscheidung; denn es mehren sich die Streitigkeiten in Israel, was diese für unrein erklären, das erklären jene für rein, so daß aus der einen Thora zwei Thoras zu werden drohen. Daher beschlossen wir den Fall zu berichten nach Rothenburg an den berühmten Gerichtshof, an unseren Lehrer R. Meir, um uns erleuchten zu lassen."

In seinen religiösen Ansichten scheint er — dieser Ausdruck muß natürlich relativ gewertet werden — liberal gewesen zu sein. Er gestattete, daß die Sabbatspeisen aus dem allgemeinen Wärmeofen von christlichen Dienstboten in die Häuser der Juden getragen werden durften. Ferner erlaubte er, daß die Hinterbliebenen eines Verstorbenen auch in der Trauerwoche das Haus verlassen und den Tempel aufsuchen, um in der Purimwoche dem Lesen der Megilla beizuwohnen. Zeitgeschichtlich interessant sind gewisse Entscheidungen, die R. Meir über das Verhältnis der Lehrer zu den Eltern der Schüler traf. Trotz des hohen Ansehens, das der Lehrer im Judentum genoß, suchten auch in der damaligen Zeit die Eltern sich zuweilen den Pflichten gegenüber den Lehrern ihrer Kinder ganz oder teilweise zu entziehen. R. Meir bestimmte: Wenn ein Kind stirbt oder durch Krankheit verhindert ist, am Unterricht teilzunehmen, sind die Eltern verpflichtet, den Lehrer in voller Höhe zu entschädigen. Ja sogar, wenn der Lehrer selbst durch Krankheit verhindert ist, den vorgesehenen Unterricht zu erteilen, sollen die Eltern angehalten sein, ihm als dem Bedürftigen und als dem Lehrer den vereinbarten Lohn nicht zu kürzen. Aus den überlieferten Schriftstücken über diesen Gegenstand ersieht man, daß es zu jener Zeit sogar jüdische Fechtmeister gab, denn R. Meir ordnete ausdrücklich an, daß die Fechtmeister den Lehrern der geistigen Fächer gleichzustellen seien, weil er die körperliche Ertüchtigung des jüdischen Menschen für ebenso wichtig hielt, und, wie er sagte, mancher schon durch geschicktes Fechten sein bedrohtes Leben gerettet habe.

Seine Anschauungen über die Frauen zeugen von einer selbst für unsere heutigen Begriffe weitgehenden Liberalität. Er trat geradezu für die religiöse Gleichberechtigung ein, gestattete ihnen, die Schechita auszuführen, ja im Notfall durften Frauen sogar zur Thora aufgerufen werden. Die Frau scheint im Judentum der damaligen Zeit nicht immer jene Stellung eingenommen zu haben, die für die jüdische Ehe im allgemeinen charakteristisch ist. Unter dem Einfluß der Zeitsitten pflegten offenbar manche jüdischen Männer ihre Frauen zu schlagen, denn R. Meir verurteilte die Unsitte „Frauen in unjüdischer Weise zu schlagen" auf das schärfste und verhängt schwere Strafen über die Frauenpeiniger. In durchaus moderner Auffassung verlangt er andererseits von den Frauen, daß sie zur Erhöhung ihrer Stellung innerhalb der Ehe und zur Wachhaltung der männlichen Liebe sich pflegen und prägte folgende, man kann sagen, klassische Sentenz: „Verdammnis treffe jenes Weib, das einen Gatten hat und sich nicht schmückt, und Verdammnis treffe jenes Weib, das keinen Gatten hat und sich schmückt." Man nahm diesen Satz in der Überlieferung für so wichtig, daß

man ihn in den Responsen als spezielle Nummer aufführte.

Die soziale Lage der Juden war durch die vielfachen Sonderbestimmungen und die politische und rechtliche Zerklüftung des damaligen Staatslebens ebenso drückend wie verworren. Die rechtliche Abhängigkeit der Juden von der Gunst allgewaltiger Obrigkeiten verlangte peinliche Innehaltung der ihnen auferlegten Verpflichtungen, den Juden selbst aber war es infolge ihrer Absonderung und ihrer eigenen Denk- und Lebensweise sehr schwer, sich über das Maß ihrer Rechte und Pflichten klar zu sein. In solchen Zeiten war die Entscheidung eines geistigen Führers und juristischen Oberhaupts von größter Bedeutung. Als Mittler zwischen Judenheit und Obrigkeit war R. Meir für beide Teile eine Instanz, von deren Geschicklichkeit und Autorität außerordentlich viel abhing. Schwere Steuern lasteten auf den jüdischen Gemeinden, und begreiflicherweise suchten sich gerade jene Mitglieder der jüdischen Gemeinschaft, die infolge ihrer gehobenen Stellung von den Behörden besondere Vergünstigungen erwirken konnten, von der drückenden Last der Steuerpflichten zu befreien. R. Meir, der als ebenso gerecht wie auch unerbittlich und eigenwillig in seinen Entscheidungen galt, so daß man von ihm sagte, er könne „die Räder der Thora dorthin lenken, wohin er wolle", vertrat sowohl gegen die Juden als auch gegenüber der Regierung den Standpunkt des gerechten Ausgleichs mit unerschütterlicher Strenge. Er gewährte weder den Juden auf Grund ihrer persönlichen Beziehungen besonderen Vorzug gegenüber den übrigen weniger glücklichen Glaubensgenossen noch gestand er dem König das Recht zu, einzelnen Juden Nachlaß der Steuerpflicht zum Schaden der Gesamtheit einzuräumen.

Bezeichnend für die Gesinnung R. Meirs war seine Stellung in der Frage der Armengeld-Verwaltung. Um die schweren Steuerlasten zu mildern, war es Sitte geworden, die öffentlichen Gelder, vor allem auch die Fonds der Armenkassen, gegen Zinsen zu verleihen, was in jenen Zeiten der finanziellen Unsicherheit und der noch wenig entwickelten Finanzwirtschaft natürlich mit erheblichem Risiko verbunden war. R. Meir untersagte den Gemeinden einen derartigen, wie er sich ausdrückte, sündhaften Mißbrauch des ihnen für die Armen anvertrauten Gutes.

Gegen Ende des 13. Jahrhunderts wurde die Judenheit wieder einmal durch die Kunde von dem Erscheinen eines Messias aufgewühlt. Die unter den Verfolgungen seufzenden Knechte der Kaiser und Fronvögte nahmen die Botschaft mit gläubigem Herzen auf, und Tausende wanderten auf den Ruf des vermeintlichen Befreiers nach Osten, um nach Zion zu gelangen und dort die Stunde der Erlösung, das Ende der Zerstreuung zu erleben. Nach der — unsicheren — Überlieferung soll auch R. Meir mit einer großen Schar westdeutscher Juden die Fahrt ins Heilige Land angetreten haben. In der Lombardei wurde er von einem Proselyten namens Knippe verraten und auf Befehl des Kaisers Rudolf angehalten. Denn Kaiser und Behörden sahen die Juden, so sehr sie sie auch verfolgten, verachteten und auszurotten strebten, nur ungern ziehen, bildeten sie doch für sie die bequemste Quelle zur steten Füllung ihrer immer neu geleerten Kriegskassen. Um die Auswanderung der Juden zu verhindern, wurde ein kaiserlicher Befehl erlassen, daß die Häuser der ausgewanderten Juden den Bürgern der Stadt übereignet würden, und man nannte solche Häuser „Judenerbe". Allein in Mainz wurden damals 54 Judenhäuser christlichen Bürgern übergeben. In R. Meir sah Kaiser Rudolf den Anführer und eigentlichen Urheber dieser Auswanderungsepidemie, und so ließ er ihn als Staatsgefangenen nach Ensisheim im Oberelsaß bringen, wo R. Meir bis an sein Lebensende verblieb. Sein Aufenthalt in Ensisheim trug den Charakter einer politischen Verbannung. Sieben Jahre lebte er hier in einem Turm, von allen Seiten aber kamen Schüler und Verehrer zu ihm gepilgert, um zu Füßen des „Erleuchters" das Licht seiner Weisheit zu genießen, und ebenso nahm der Schriftverkehr zwischen ihm und der Judenheit draußen den gewohnten Fortgang. Er selbst hoffte wohl auf seine Befreiung, denn er schrieb: „Meine Kommentare zu Seraim und Taharoth will ich gern, wenn ich hinauskomme, in Frieden mich bemühen, Dir abschreiben zu lassen", doch einige Zeit später klagte er: „Tossaphot zu Gittin und Ritualwerke habe ich in diesen Räumen der Öde nicht, und so schrieb ich all diese Worte nieder, wie sie mir vom Himmel eingegeben wurden.... Denn was kann wissen ein Elender, der in der Finsternis wohnt unter Todesschatten und nicht des Lebens Ordnung hat, jetzt schon 3½ Jahre, der im Elend von allem Guten vergessen ist, eine getretene Schwelle, die einst genannt wurde: Meir b. Baruch."

Naturgemäß erstrebten die Juden, R. Meir durch ein Lösegeld freizukaufen, er aber lehnte alle Bemühungen ab, damit die Fürsten durch das hohe Lösegeld nicht gelockt würden, künftig andere Häupter der jüdischen Gemeinden gefangen zu setzen. So blieb er in Haft und starb am 27. April 1293. Trotz vielfacher Eingaben gelang es den Juden nicht, den Leichnam des im Exil verstorbenen Führers auszulösen. Erst als 14 Jahre später ein kinderloser, frommer und reicher Mann namens Süßkind Alexander Wimpfen aus Frankfurt a. M. dem Staat eine hohe Summe bot, konnten die irdischen Reste R. Meirs in Worms bestattet werden. Als einzige Bedingung hatte sich Wimpfen erbeten, neben R. Meir beerdigt zu werden, und so sieht man noch heute auf dem alten Wormser Judenfriedhof die Gräber der beiden Männer nebeneinander.

Von R. Meirs Werken sind an 500 Auslegungen und Rechtsbescheide und außerdem zwei Sammlungen von Responsen (erstmalig gedruckt zu Cremona 1537 und 1558 und zu Prag 1605) erschienen. Die Originale seiner Schriften sind teils in Turin und im Vatikan, teils in Bibliotheken wie der Münchener und der Oppenheimerschen Bibliothek aufbewahrt. Von seinen synagogalen Poesien ist ein Trauerlied auf die Verbrennung der Thora in Paris im Jahre 1254 („Schaali s'rapha ba'esch") in das deutsche und polnische Ritual für den 9. Aw aufgenommen.

Literatur: Samuel Back, R. Meir ben Baruch aus Rothenburg, Frankfurt a. M. 1895.
Zuntz Literaturgeschichte, Karpeles Literaturgeschichte, Jüd. Nationalbiographie von Wininger Art. R. Meir.

März 1930.

Juden in Japan.

Im Jahre 720 vor der gewöhnlichen Zeitrechnung wurde die Hauptstadt des nordisraelitischen Reiches, das 10 von den 12 Stämmen vereinigte, Samaria, von dem assyrischen König Sargon nach jahrelanger Belagerung erobert und damit die schrittweise Unterwerfung des Reiches Israel durch die Assyrer beendet. Die Einwohner der zerstörten Stadt wurden nach damaliger Kriegssitte deportiert. Sargon selbst berichtet in der erhaltenen Siegesinschrift: „27 290 ihrer Bewohner führte ich fort...., die übrigen aber ließ ich ihren Landbesitz behalten, setzte meinen Statthalter über sie....“ Ein Jahr später beteiligten sich die zurückgebliebenen Bewohner an einer neuen Verschwörung gegen Assyrien, Sargon rückte wieder mit einer neuen Armee an, warf den Aufstand nieder und deportierte den Rest der Bevölkerung. Hiermit verschwanden die 10 Stämme Israels von der Bildfläche der Geschichte. Niemand weiß, welches Schicksal über diesen „verlorengegangenen“ Stämmen waltet. Die historische Spekulation hatte sie über den ganzen Erdball verfolgt. Als man Amerika entdeckte, glaubte man in den vielfach judenähnlichen Indianern und Mexikanern Nachkommen dieser 10 Stämme zu sehen. Überall, wo die ersten Reisenden auf ihren Fahrten durch Asien zu ihrer Verwunderung auf jüdische Kolonien stießen, in Indien, im asiatischen Rußland, in China, in Japan, stets glaubten sie, das Wunder dieser unerwarteten Judenbegegnung fern von allen europäischen und vorderasiatischen Beziehungen nicht anders erklären zu können als durch eine Auffindung jener verloren gegangenen Israeliten des 10-Stämmereichs. Tatsächlich zählt es zu den erstaunlichsten Tatsachen der jüdischen Geschichte und Volkskunde, daß man in den verschiedensten Teilen Inner- und Ostasiens jüdische Kolonien findet, deren Alter ohne Zweifel ein sehr hohes sein muß und tatsächlich möglicherweise bis in die vorchristliche Epoche des Altertums zurückreicht.

Im modernen Japan gibt es im Sinn der europäischen oder amerikanischen Judengemeinschaften keine oder so gut wie keine Juden. In Yokohama leben nicht mehr als 300, in Kobe etwa 200 Juden, in Nagasaki wurde die kleine Gemeinde, die ungefähr 150 Juden umfaßt, im Jahre 1924 aufgelöst und die Einnahmen vom Verkauf der Synagoge zur Hälfte dem Palästinaaufbau zugeführt. Diese wenigen Juden Japans sind zum größten Teil Flüchtlinge aus Rußland, die über Japan nach Amerika zu kommen suchten und hier stecken blieben, z. T. setzen sie sich aus russisch-jüdischen Gefangenen zusammen, die während des Russisch-Japanischen Krieges nach Japan gebracht wurden und sich hier als Handwerker, zumeist als Schneider oder Schuster, ansiedelten.

Unabhängig von diesen neuzeitlichen Einwanderern gibt es in Japan Reste alter, ja man kann sagen, uralter jüdischer Gemeinden, die aller Wahrscheinlichkeit nach mindestens 1700 Jahre dort ansässig sind. Nach der Überlieferung kamen nämlich im 3. Jahrhundert aus Korea Zuwanderer nach Japan, die einem in Korea ansässigen Stamm namens Chada angehörten. Das Wort Chada aber bedeutet nach der Erklärung des japanischen Professors Anasaki von der Universität Tokio „Geliebter“ = David. In einer Volkszählung des Jahres 471 wird die Zahl der Angehörigen des Chada-Stamms mit 18 670 angegeben. In der koreanischen Stadt Piang-Jang soll dieser Stamm der Chada eine Hochschule besessen haben, die den Fremdnamen Ipulan führte. Das Wort Ipulan ist weder japanisch noch chinesisch. Nach den Angaben des Professors Anasaki soll es nach chinesischer Mundart Ephraim bedeuten. Die koreanischen Zuwanderer ließen sich in der Stadt Usumasa und ihrer Umgebung nieder und beschäftigten sich hier mit Seidenzucht. Ein kleines Dorf in der Nähe von Usumasa trägt den Namen Kando-a-mozi, d. h. „Überschreiten des Flusses — Reiskuchen“. Man vermutet hierin eine Erinnerung an das Passah-Fest. In einer bestimmten Nacht des Jahres feiern die Anhänger des Stammes Chada ein altes Fest, den „Sieg über das Reisbrot“, bei dem sie flache Reiskuchen, die sie „Mochi“ oder Mozi nennen, verzehren, und die man mit den Mazzoth zu identifizieren geneigt ist. In der Stadt Usumasa selbst steht ein Brunnen, dessen Alter auf etwa 1500 Jahre angegeben wird und in dessen Steinen das Wort „Israel“ eingraviert ist. Ferner befindet sich dort ein Tempel, der den Namen „David-Zelt“ führt. Vor dem Eingang des Tempels stehen die Statuen zweier Tiere, die eines Löwen und eines Einhorns. Die Japaner nennen diese Tiere „Die Hunde Buddhas“, die Chinesen nennen sie „Die persischen Löwen“, was auf ihre Herkunft aus dem Westen deutet. In der Nähe des Tempels gibt es zwei Dörfer mit den Namen „Goshe“ und „Menasseh“. In der Stadt Ise sollen sich zwei Schreine befinden, die Ähnlichkeit mit der Bundeslade haben. Der eine ist dem Himmel, der andere der Erde geweiht. Alle 20 Jahre werden die Schreine mit den besten Hölzern erneuert und ihr Inhalt wird von den Priestern mit verbundenen Augen aus den alten in die neuen Kästen überführt. Nach der Überlieferung soll der Gründer des Chada-Stamms als Kind in einem Kästchen gefunden worden sein, das man auf dem Wasser schwimmend entdeckte.

Ein jüdischer Reisender, der vor einigen Jahren sich in der Stadt Osaki aufhielt, entdeckte in der Werkstatt eines Koffermachers die Bilder von Moses und Aron. Da er sich mit dem Handwerker nicht verständigen konnte, ließ er ihn in sein Hotelzimmer kommen, auf dessen Tisch er einen Tallith und eine aufgeschlagene Bibel hingelegt hatte. Als der Koffermacher, der in seinem Habitus durchaus den Eindruck eines Japaners machte, die Gegenstände auf dem Tisch liegen sah, offenbarte er freudigstes Erstaunen, und am nächsten Tage führte er den europäischen Reisenden nach längerer Fahrt zu einem Tempel, der zwar äußerlich das Aussehen eines buddhistischen Heiligtums zeigte, sich aber im Innern als eine Synagoge enthüllte. Ein Japaner von patriarchalischem Gepräge begrüßte die Ankommenden am Eingang und stellte sich als Rabbiner der Gemeinde vor. Er führte den Reisenden in das Innere der Synagoge, an deren Eingangspfeiler in japanisch und englisch die Inschrift angebracht war: „Fremdländer, wer du auch sein solltest und welchem Glauben du auch angehörst, bedenke: du beschreitest einen heiligen Ort, du betrittst die durch Gene-

rationen des Glaubens geheiligte Erde und dienest Gott!"

Im Gegensatz zu den überladen reich ausgestatteten buddhistischen Tempeln ist die Synagoge in dem schlichten bildlosen Stil des jüdischen Tempelstils gehalten. An den Wänden sind die Gesetzestafeln und zahlreiche Bibelverse in japanischer Schrift angemalt. Der Gottesdienst besteht hauptsächlich in einer Vorlesung von Psalmen durch den Rabbiner und einer anschließenden Predigt. Die Kenntnisse des Hebräischen sind sehr gering. Tallith und Tefillim besitzen die japanischen Juden zwar, legen sie aber nicht an, sondern bewahren sie als heiliges Gerät in elfenbeinernen Kästen. Vor dem Gottesdienst nehmen sie ein Bad und ziehen ihre besten Gewänder an, vor dem Betreten des Tempels waschen sie in einem besonderen Brunnen ihre Hände, und beim Überschreiten der Schwelle schauen sie in einen dort angebrachten Spiegel: „So wie du dein Antlitz im Spiegel siehst, so schaut Gott in dein Herz und liest alle deine Gedanken". Sie feiern Passah, Schewuoth und Sukkoth. Thorarollen kennen sie nicht. Ihr Bibeltext ist in japanischer Sprache nach der Schreibweise des Landes auf Pergamentbogen geschrieben. Sie heiraten nur untereinander. Die Verlobten werden von den Eltern bestimmt, und noch bei der Trauung ist die Braut, die tief verschleiert vor den Altar tritt, dem Bräutigam unbekannt.

Nach dem Rundgang durch den Tempel zeigte der Rabbiner dem jüdischen Reisenden eine alte Handschrift, deren Text ihm folgendermaßen übersetzt wurde:

„Wir, Kinder von zehn Volksstämmen, gehörten in den alten Zeiten dem Staate Israel an, nachher wurden wir durch Nebuchadnezar vertrieben. Nach dem Niedergang des syrischen Staates sind unsere Vorfahren nach dem Osten Asiens gegangen, wanderten von Ort zu Ort, bis sie endlich zum fernen Osten kamen. Der größte Teil unserer Vorfahren hat sich in China niedergelassen und nur ein kleiner Bruchteil hier im Lande. In Japan leben wir schon 2000 Jahre. Die historischen Dokumente und die alten Vorkommnisse sind in unseren Büchern eingetragen, nach der mündlichen Übergabe von einer Generation zur anderen."

So hat sich das Andenken an die untergegangenen zehn Stämme Israels auch im fernen Japan erhalten. Ob diese alten japanischen Judengemeinden vielleicht tatsächlich mit dem Untergang des Nordreichs und der Deportation der verlorengegangenen zehn Stämme in Verbindung zu bringen sind, kann im Hinblick auf unsere spärlichen und zerstreuten Kenntnisse gegenwärtig nicht entschieden werden. Auf jeden Fall aber verdienen die japanischen Chada auch unabhängig von diesem Gedankengang das ernste Interesse der jüdischen Volkskunde.

Von verschiedenen Anthropologen, so auch von Ranke, ist die Häufigkeit jüdischer Typen unter den Japanern bemerkt und als auffällig bezeichnet worden. Besonders in den oberen Gesellschaftsklassen, im japanischen Adel, sieht man vielfach Physiognomien, die unverkennbare jüdische Züge tragen. Ob diese Ähnlichkeiten nur Parallelerscheinungen sind, sogen. Homoiologien, d. h. unabhängig voneinander durch gleiche Lebensbedingungen herangebildete Übereinstimmungen im Typus, oder ob hier nicht vielleicht wirklich Mischungen stattgefunden haben, wird ebenfalls eine der Fragen bilden, mit denen sich eine künftige Anthropologie der japanischen Juden zu beschäftigen hat.

März 1930.

Eine der merkwürdigsten Episoden der deutschen Geschichte ist jene „Umsturzbewegung" in Württemberg, die im Jahre 1737 nach dem plötzlichen Tode des Herzogs Carl Alexander ausbrach und nichts anderes bezweckte und erreichte, als daß des Herzogs Geheimer Finanzrat, Oberhof- und Kriegsfaktor, Schatullenverwalter und Münzdirektor Joseph Süß Oppenheimer, kurz „Jud Süß" genannt, ein landfremder Jude, der nur wenige Jahre in Württemberg seines Amtes gewaltet hatte, die Jahrzehnte alte Mißwirtschaft und Tyrannei der Regierenden mit dem Tode büßen mußte.

Joseph Süß Oppenheimer wurde am 12. Februar 1692 als Sohn des Issachar Süßkind Oppenheimer und Heidelberg, der später unter der Beschuldigung, die von den Franzosen belagerte Stadt leichtfertig dem Feinde übergeben zu haben, schimpflich degradiert und verbannt wurde. Ob dieses Gerücht, das auch in den Akten des Prozesses gegen Oppenheimer Niederschlag gefunden hat, von Süß selbst aus „gesellschaftlichen" Gründen Nahrung erhielt oder ob es von seinen Feinden ausgestreut wurde, läßt sich nicht mehr feststellen. Glaubwürdig bezeugt ist, daß Süß' Mutter, eine Enkelin des berühmten Vorbeters Rabbi Salomo („Salmele" genannt) in der alten Judengemeinde Frankfurt a. M., von außerordentlicher Schönheit war, sich aber nicht des besten Rufes erfreute. Süß' Vater gehörte der weitverzweigten Familie Oppenheimer an,



Zeitgenössisches Flugblatt über Jud Süß.
(Aus der Kunstsammlung der Jüdischen Gemeinde Berlin.)

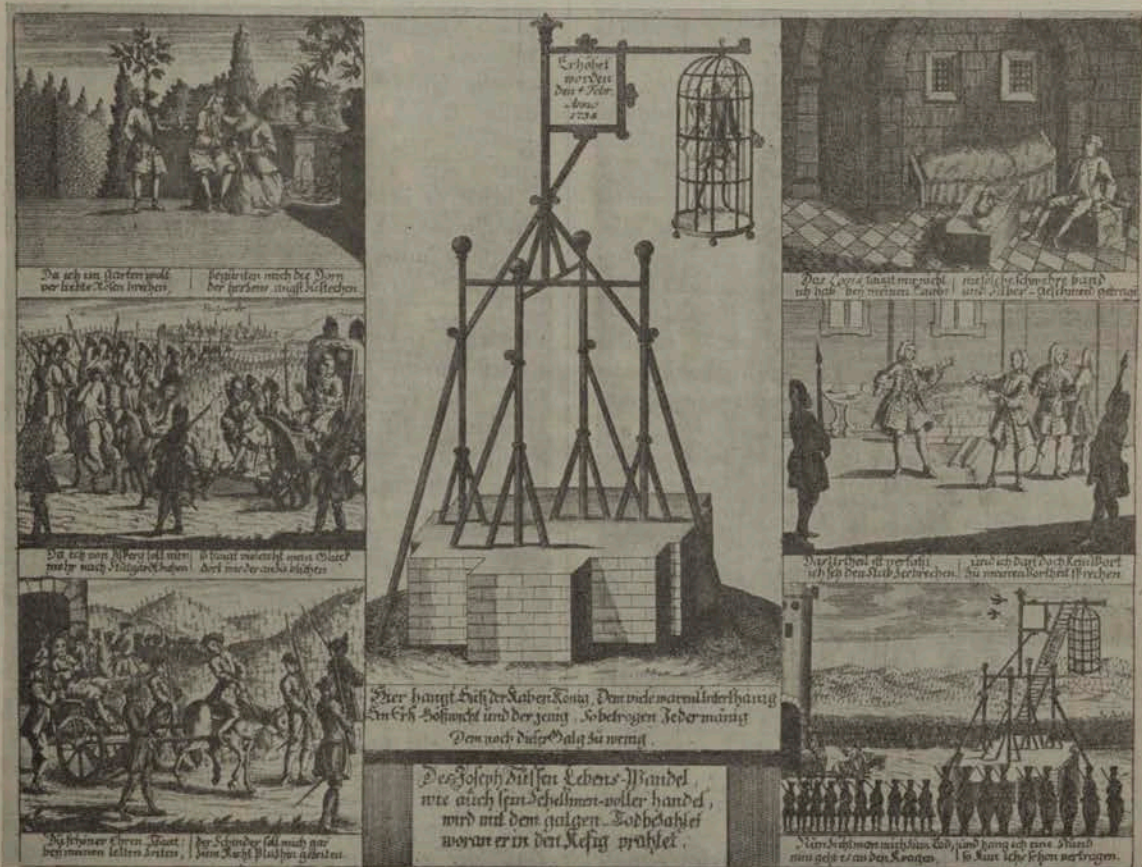
dessen Gattin Michal in Heidelberg geboren. Dieses Geburtsjahr geben sämtliche Biographen übereinstimmend an. Süß selbst erklärte bei der ersten Vernehmung in seinem Prozeß (1737), er sei zur Zeit 38 oder 39 Jahre alt, demzufolge müßte er 1699 oder 1698 geboren worden sein. Es ist jedoch anzunehmen, daß er sich für jünger ausgab als er tatsächlich war. Schon bei seinen Lebzeiten hieß es, daß er sich stets um zehn Jahre „verjüngte"; dies ist erklärlich, wenn man in Betracht zieht, daß Oppenheimer das Leben eines eleganten, amoureusen Kavaliers führte. Es wäre allerdings auch möglich, daß er für jünger gelten wollte, um einem weitverbreiteten Gerücht über seine „diskrete" Abstammung von einem hochgestellten Vater, das ihm gelegen sein mochte, sozusagen rechnungsmäßige Wahrscheinlichkeit zu geben; es wurde nämlich erzählt, er sei der natürliche Sohn des deutschen Ordensritters und kaiserlichen Generals Georg Eberhard von Heidersdorf, des Kommandanten von deren bekannteste Linie die Wiener Oppenheimer, Armeelieferanten und Hofbankiers des Kaisers Leopold I. waren. Er selbst bezeichnete seinen früh verstorbenen Vater als Krämer; es ist jedoch festgestellt, daß Issachar Süßkind Oppenheimer nicht, bzw. nicht nur, Krämer war, sondern auch das Haupt und der „Star" einer Gesellschaft fahrender jüdischer Sänger („Singer" genannt), die in Deutschland und Holland sehr beliebt war und sich häufig an Fürstenhöfen produzierte. Nach seinen eigenen Angaben hatte Joseph Süß Oppenheimer eine Schwester und drei Brüder, von denen zwei sich taufen ließen (der eine war Kabinettsfaktor des Darmstädter Hofes und wurde mit dem Prädikat „Baron Tauffenberger" geadelt).

Die Nachrichten über die ersten dreißig Lebensjahre Oppenheimers sind spärlich. Soweit bekannt, verließ Süß, der nach dem Tode seines Vaters von einem Oheim in traditioneller Weise erzogen und für die Rabbinerlaufbahn bestimmt war, mit 18 Jahren seine

Geburtsstadt, um in die Welt zu ziehen. Von früh auf für fremde Sprachen und Mathematik begabt, wollte er sich umfassende allgemeine Bildung aneignen. Daß er, wie einige wissen wollen, an der Universität Tübingen studiert habe, läßt sich nicht belegen; sicher ist, daß er sich zu seiner weiteren Ausbildung zunächst nach Frankfurt begab und später in Amsterdam, Wien und Prag in verschiedenen Zweigen des Handelswesens, vornehmlich im Juwelengeschäft, Kenntnisse erwarb und Sprachen lernte. In Wien konnte er trotz seiner verwandtschaftlichen Beziehungen zu den Hofbankiers nicht festen Fuß fassen; auch in Prag hatte er keinen Erfolg und soll dort — nach einer Angabe in den Prozeßakten — vorübergehend als Barbiergehilfe gearbeitet haben; so kehrte er denn um 1728 in seine Heimat zurück. Ein erster Versuch, mit dem Hof von Thurn und Taxis in Frankfurt in Verbindung zu treten, mißlang und Süß war zunächst eine Zeitlang Prozeßvermittler für zwei Advokaten in Mannheim, betrieb überdies in kleinem Umfange den Juwelenhandel. Seine erste Transaktion größeren Stils führte er für den kurpfälzischen Hof aus, von dem er die Lieferung des Stempelpapiers für sechs Jahre pachtete. Das Juwelengeschäft führte er jedoch weiter und scheint gerade dadurch in nähere Beziehungen zum Landgrafen von Hessen-Darmstadt gekommen zu sein. Er übernahm zunächst die Lieferung von Gold und Silber für die Darmstädter Münze, später die Prägung des hessischen Kupfergeldes und wurde bald der Privatbankier des Landgrafen. Dieser brachte ihn mit anderen Fürstenhäusern in Verbindung und damit begann Oppenheimers Aufstieg, wobei ihm seine gewandten Umgangsformen, seine Eleganz und Unterhaltungsgabe sehr zustatten kamen. Nach dem übereinstimmenden Urteil seiner Zeitgenossen war Süß in seiner äußeren Erscheinung und in seinem Auftreten alles eher denn der „Mauscheljude", als den ihn die vielen zur Zeit seiner Hinrichtung entstandenen Schmähschriften bezeichnen; weder in seinem Aussehen, noch in seinem Akzent verriet er den Juden: „Wer es nicht anders gewußt, hätte ihn für einen Christen und für einen geborenen Hofmann gehalten" — versichert ein sonst Süß sehr feindlicher Biograph. Auch Oppenheimers kaufmännische und finanzielle Begabung brachte ihn rasch vorwärts. Schon im Jahre 1732 galt er in der Finanzwelt so viel, daß ihn sein Geschäftsfreund Isak Landauer, der langjährige Hofbankier des Herzogs Eberhard Ludwig von Württemberg und einer der bekanntesten Finanzleute Deutschlands im 18. Jahrhundert, dem damaligen Generalgouverneur von Serbien und kaiserlichen Generalfeldmarschall Prinzen Carl Alexander von Württemberg und dessen Gemahlin, einer geborenen Prinzessin Thurn und Taxis, als Hoffaktor empfehlen konnte. Dies tat Landauer, wie aus einem Gerichtsprotokoll hervorgeht, mit den Worten: „Hier bringe ich denjenigen, der mir die Schuhe austritt" — ein außerordentliches Zeugnis für Süß im Munde eines so erfahrenen und mächtigen Geldmannes. Und mit dieser Einführung begann Joseph Süß Oppenheimers Schicksalslaufbahn. Ende 1733 trat Carl Alexander, obwohl katholisch, in dem protestantischen Herzogtum Württemberg die Nachfolge seines Vaters Eberhard Ludwig an und ernannte bald darauf, am 9. Januar 1734, seinen Hof- und Kriegsfaktor und Schatullenverwalter Joseph Süß Oppenheimer zum Herzoglich Württembergischen Residenten und Kabinettsfaktor.

Zu dieser Zeit hatten, vom Habsburgischen Kaiserhofe angefangen, fast alle deutschen Fürsten ihre „Hofjuden", deren Stellung als Bankiers, Geldagenten und gleichzeitig Privatsekretäre sehr einflußreich war; doch Herzog Carl Alexander räumte dem erst vor kurzem aufgetauchten jüdischen Finanzmann, den er selbst nur wenige Monate kannte, eine Vertrauensstellung ein, die weit über das übliche Maß an Verantwortlichkeit, Einfluß und Macht hinausging. Dieses Vertrauen, das während der ganzen Regierungszeit des Herzogs nie ernstlich erschüttert wurde, kann nicht allein auf der sachlichen Grundlage des Verständnisses für die Finanzbegabung Süß' beruhen; es muß wohl auch eine persönliche, sozusagen gefühlsmäßige Bindung zwischen dem Herzog, einem der glänzendsten Kavaliere seiner Zeit, und dem schon in seiner äußeren Erscheinung anziehenden Juden aus Heidelberg bestanden haben. Dieses Verhältnis findet seine Erklärung darin, daß Carl Alexander von seinem welterfahrenen Hofjuden in allen, auch den diskretesten und privatesten Dingen, „gut bedient" wurde; ein weiterer Grund mag gewesen sein, daß der Herzog, ein Charakter mit weitreichenden Ideen und kühnem Ehrgeiz, einen Mann mit ähnlichen Eigenschaften brauchte und in seiner Umgebung außer dem „hergelaufenen Juden Süß" niemanden fand. Aber selbst durch diese verwandten Wesenszüge beider Männer ist die seltsame Unauflöslichkeit des Bandes, das den Herzog — man spürt es deutlich: oft *gegen* seinen Willen — an seinen Hofbankier knüpfte, nicht hinreichend zu erklären; vielmehr scheint bei Carl Alexander etwas wie Aberglaube mitgewirkt zu haben. Dabei ist die in einigen Biographien, allerdings recht phantastisch, wiedergegebene Erzählung von einem Horoskop, das eine bedeutsame Rolle spielte, nicht unglaubwürdig, wenn auch eine aktenmäßige Unterlage nicht zu finden ist. Oppenheimer soll nämlich dem Prinzen gleich zu Beginn ihrer Bekanntschaft im Jahre 1732, als es noch durchaus nicht sicher war, ob Carl Alexander zur Thronfolge berufen werden würde, ein „kabbalistisches Horoskop" gestellt haben, das ihm die Herzogskrone von Württemberg prophezeite. In dieser Zeit astrologischen Aberglaubens, im Jahrhundert geheimnisvoller Logenbräuche und seltsamer Mysterien, das die Saint Germain, Casanova u. a. hervorbrachte, könnte eine solche Prophezeiung den ohnehin ein wenig zu Phantasterei und zum Abenteuer neigenden Fürsten sehr wohl mit mystischem Zwang an den Künder seines Glücks gekettet haben. Daß Carl Alexander für Astrologie viel übrig hatte, ist schon dadurch bewiesen, daß er später vor seinem beabsichtigten Staatsstreich einen Astrologen aus der Schweiz nach Ludwigsburg berief. Zunächst allerdings waren die Beziehungen der beiden Männer sehr nüchterner Art. Carl Alexander, unter dem Einfluß der Jesuiten außerhalb des Landes erzogen und von den Ideen der katholischen Machtpolitik durchdrungen, brauchte Geld nicht nur für seine persönlichen Bedürfnisse, sondern auch für die Durchführung seiner weitreichenden und ehrgeizigen politischen Pläne. Sie gingen dahin, mit Hilfe einer starken Militärmacht die württembergische Landesverfassung sowie die Vorrechte der protestantischen Religion im Herzogtum zu beseitigen, sich gegen die Stände zum absoluten Landesherrn aufzuschwingen, den Katholizismus als gleichberechtigte Staatsreligion einzuführen und bei der ersten kriegerischen Verwicklung, die sich bieten würde und zu deren Herbeiführung er gleich bei seinem Regierungsantritt einige Offensivbündnisse

schloß, das Gebiet des Herzogtums zu erweitern. Süß scheint vom Herzog über diese Absichten unterrichtet gewesen zu sein, an den Vorbereitungen zu ihrer Durchführung nahm er jedoch niemals Anteil. Seine Finanzpolitik sollte dem Herzog die Mittel für diese politischen Pläne zuführen. Zunächst übernahm er die Edelmetallieferung für die herzogliche Münze, vom 1. Juli 1734 ab erhielt er das gesamte Münzwesen in Pacht. Er führte es so ausgezeichnet, daß sich nicht nur ein größerer Gewinn, als veranschlagt worden war, für die herzogliche Kasse ergab, sondern daß zu dieser Zeit die württembergischen Scheidemünzen die besten in Deutschland und überall gesucht waren. Der Herzog dankte Süß dafür durch einen neuen Beweis seines



Typischer Bilderbogen über Leben und Ende von Jud Süß.
(Aus der Kunstsammlung der Jüdischen Gemeinde Berlin.)

Vertrauens, indem er ihn zum „Geheimen Finanzrat" und „Cabinetsfiscal" ernannte.

Die Militärpolitik des Herzogs, die dem Lande Arbeitskräfte entzog, erregte starke Unzufriedenheit. Das scheint Carl Alexander willkommen gewesen zu sein, da er für den beabsichtigten Staatsstreich Unruhe brauchte. Daher betrieb er auch eine Steuerpolitik, die darauf ausging, das Volksvermögen zu zermürben, gleichzeitig aber — zur Bereitstellung der Mittel für seine Pläne — die Staatskassen zu füllen. Und auf diesem Gebiete hatte Joseph Süß Oppenheimer Gelegenheit, seine großen wirtschafts- und finanzpolitischen Fähigkeiten zu entfalten. Er erkannte schon damals, daß in der Zusammenballung des zerstreuten und dadurch mit geringer Wirksamkeit arbeitenden Volksvermögens der Schlüssel zur Macht lag. Was er tat, um dieses Ziel zu erreichen, hatte ein damals völlig unbekanntes Tempo, das mit dem modernen Ausdruck „amerikanisch" zu bezeichnen ist. Süß hat als erster „Staatsmonopole" (zunächst ein Spielkartenmonopol) eingeführt; er kann auch als der Erfinder der „Lustbarkeitssteuer" und „staatlichen Lotterien" angesehen werden; Regelung des Einkommen- und Erbschaftssteuerwesens, Einrichtung eines allgemeinen Stiftungsfonds aus dem Vermögen aller frommen Stiftungen geschahen nach Prinzipien, die erst in neuester Zeit wieder Anwendung fanden. Eine überaus wertvolle Schöpfung Oppenheimers war das sogenannte „Bankalitätsamt", eine Art „Landeskreditbank", die gegen Sicherheitsleistung Kredite gewährte; diese Institution, damals von allen Seiten angefeindet, ist heute überall als notwendiger, ja selbstverständlicher Faktor des Wirtschaftslebens anerkannt. Allerdings wandte Oppenheimer auch Besteuerungsmethoden an, die moralisch nicht zu rechtfertigen waren: die Einführung des sogenannten „Gratialamtes" war nichts anderes als die Organisierung des Stellenkaufs, wobei allerdings zu bemerken ist, daß der Stellenkauf — nur in unorganisierter Form — schon vorher nicht bloß in Württemberg, sondern in den meisten deutschen Fürstentümern üblich war und den Landesherren große Gewinne brachte. Ebenso war das neueingerichtete „Fiscalamt", wo man drohende Prozesse durch Zahlung einer entsprechenden Geldsumme abwenden konnte, ein recht übles Schröpfmittel großen Stils. Die stärkste Erbitterung erweckte die Einführung einer Abgabe, die im Volksmunde allgemein der „Judengroschen" hieß: Da die herzogliche Kasse fast alle einfließenden Gelder an sich zog, waren die lokalen Kassen gewöhnlich leer, so daß die Gehaltszahlungen unpünktlich oder unvollständig erfolgten; daher ordnete der Her-

zog an, daß diese Kassen die für die Gehaltszahlung erforderlichen Summen bei seinem Hofbankier Süß Oppenheimer aufnehmen sollten; Süß erhielt von jedem Gulden dieser Darlehen einen Groschen, den aber nicht die Staatskasse, sondern — der Gehaltsempfänger zu zahlen hatte! Das war freilich ein arges Wuchergeschäft zum Vorteil Oppenheimers. Doch wie immer man diese Methoden, die Süß im Auftrage des Herzogs anwenden mußte, beurteilen mag, finanztechnisch und finanzpolitisch ist seine Tätigkeit, immer wieder neue Geldquellen zu erschließen, beinahe genial zu nennen. Der Geheime Finanzrat war auch sonst eine Persönlichkeit von ungewöhnlichem Zuschnitt und — wie alle Menschen mit wirklich schöpferischer Begabung — von unermüdlicher Arbeitsenergie beseelt, ja geradezu besessen. Er arbeitete sämtliche finanztechnischen Entwürfe selbst aus, hielt dem Herzog darüber Vortrag, beriet ihn politisch, leitete die Münze, wickelte seine eigenen Geschäfte mit anderen Höfen ab (u. a. war er seit 1734 Oberhof-Kriegsfaktor des Kurfürsten von der Pfalz und Agent des Erzbischofs von Köln), stand in Geschäftsbeziehungen zur gesamten europäischen Handelswelt, mit der er in fast allen europäischen Sprachen selbst korrespondierte, und fand dabei noch immer Zeit, große gesellschaftliche Repräsentation zu treiben und literarische Interessen — Süß besaß eine ausgesuchte Bibliothek — zu pflegen. Ein so vielseitiger, seiner Zeit und gar seiner bedächtigen schwäbischen Umgebung weit vorauseilender Geist mußte, zumal er Fremder und Jude war, bald „verdächtig" erscheinen und angefeindet werden.

Die heimlichen und offenen Gegnerschaften gegen den „hergelaufenen Juden" setzten denn auch sehr rasch ein. Wenige Monate nach der von Süß durchgeführten Neuordnung des württembergischen Münzwesens mußte der Herzog auf Drängen der Stände eine Untersuchung der „Münzgebahrung" vornehmen lassen, die jedoch für Joseph Süß glänzend ausfiel. Carl Alexander, ein vorurteilsloser Mann, überhäufte seither (wohl schon deshalb, weil es ihm Freude machte, der landläufigen Judenverachtung zu opponieren) seinen Hofjuden mit Ehren, betrieb u. a. auch am Wiener Hofe die Nobilitierung seines Geheimen Finanzrates, die er jedoch nicht durchsetzen konnte. Je weniger man dem mächtigen Günstling anhaben konnte, der überdies nächst dem Herzog der eleganteste und freigiebigste Kavalier des Landes war, desto mehr wuchs die Feindschaft. Es ist daher nicht erstaunlich, wenn man in der erregten Stimmung, die im Volk vor der unvermeidlichen Auseinandersetzung zwischen dem Herzog und seinen Untertanen herrschte, dem Juden Süß alles Uebel in die Schuhe schob, das man vom Landesherrn erfuhr und noch erwartete. So tauchte das Gespenst der Rebellion auf und zwar in einer Gestalt, die den Plänen des Herzogs entsprach. Allerdings war Süß, der eine scharfe politische Witterung besaß, sehr vorsichtig; er tat alles, um rechtlich unter keinen Umständen gefaßt werden zu können, unterzeichnete nie ein amtliches Schriftstück, nahm an keiner offiziellen Sitzung teil, beschränkte sich stets darauf, lediglich die Befehle des Herzogs auszuführen, und war in allen Geschäften, die das öffentliche Wohl betrafen (Führung der Münze, des Landeskreditinstituts usw.) geradezu übertrieben reell; und doch bewahrte ihn keine Vorsicht vor seinem Schicksal. Inzwischen bereitete der Herzog eifrig seinen Staatsstreich vor, zog die eigenen Truppen zusammen, sicherte sich die Hilfe fremden, vornehmlich kurbayerischen Militärs und entsandte Süß, vermutlich mit wichtigen politischen Aufträgen, zu seinem Ratgeber, dem Fürstbischof von Würzburg. In dieser Zeit wollte Oppenheimer die Dienste Carl Alexanders verlassen, offenbar weil er erkannte, daß er nur Werkzeug war und im Falle des Mißlingens der herzoglichen Pläne der Sündenbock sein, im Falle des Gelingens, das unbedingt irgendeine Form der Militärdiktatur bringen mußte, beiseitegeschoben würde; in dieser Meinung wurde er um so mehr bestärkt, als General Remchingen, der die Operationen des Herzogs leitete, den „jüdischen Schwindler", wie er Süß nannte, grimmig haßte. Carl Alexander lehnte jedoch das Abschiedsgesuch seines Finanzrates ab und gab, trotz einer vorhergegangenen kurzen Verstimmung, dem Joseph Süß durch das Dekret vom 12. Februar 1737 einen Beweis von Gnade, der alle früheren Gunstbezeugungen in den Schatten stellte: Durch dieses Dekret erhielt Oppenheimer ein Absolutorium, das ihn gegen alle künftigen Anfeindungen oder Verfolgungen schützen sollte; er durfte, so heißt es in dem Schriftstück, „jetzo und fürohin seiner uns zu unserem völligen gnädigsten Vergnügen geleisteter unterthäniger Dienste überhaupt und ohne Ausnahme zu eigener Verantwortung nicht gezogen werden. . . ." Aber es kam ganz anders: Schon am 12. März 1737, einen Tag, bevor er seinen Staatsstreich durchführen wollte, starb der Herzog plötzlich, und zwar, wie mit ziemlicher Sicherheit anzunehmen ist, durch Gift. Noch in derselben Nacht wurde Süß, der zusammen mit einem Kammerherrn nach Stuttgart geeilt war, um der Herzogin die Nachricht vom Ableben ihres Gatten zu überbringen, verhaftet und zunächst in seinem Hause in Stuttgart unter militärischer Bedeckung gehalten. Mit heimlicher Unterstützung des Generals Remchingen, der in seinem eigenen Interesse den vielwissenden Mann außer Landes haben wollte, versuchte Oppenheimer unter Mitnahme eines ansehnlichen Teils seines flüssigen Vermögens, wie es heißt, mit einer Million Gulden in Wechseln und Gold, zu fliehen; doch das Vorhaben mißlang. Bei der erneuten Festnahme wäre Süß beinahe von der Menge gelyncht worden. Da man einen weiteren Fluchtversuch befürchtete, wurde der Häftling nach der Festung Hohenneuffen gebracht. Die Stände hatten von dem beabsichtigten Staatsstreich Carl Alexanders Kenntnis erhalten und heimlich eine Gegenbewegung eingeleitet. Drei Räte des Herzogs wurden in Haft genommen und auch ein Scheinverfahren gegen sie geführt; ein richtiger Hochverratsprozeß wegen „Verbrechens gegen den Staat" wurde jedoch nur gegen den Ausländer Joseph Süß Oppenheimer eingeleitet, mit dem am 23. März 1737 auf Hohenneuffen das erste Verhör vorgenommen wurde. Die achtgliedrige Gerichtskommission, die merkwürdigerweise bereits am Abend seiner Gefangennahme konstituiert war und sofort sein Hauspersonal und seine Geliebte vernommen hatte, bestand mit einer Ausnahme aus lauter persönlichen Feinden Oppenheimers. Er protestierte gegen diese Art des Verfahrens durch Hungerstreik, wurde jedoch gewaltsam gezwungen, diesen abzubrechen.

Ende Mai 1737 wurde Joseph Süß nach der berüchtigten „Fürstengruft" Hohenasperg überführt, in der später auch Wilhelm Schubart gefangen saß; vorher war sein Vermögen beschlagnahmt worden. Die Anklage lautete auf Hochverrat, Majestätsbeleidigung,

Betrug, Amtserschleichung, Münzvergehen, Simonie (= Ämterhandel) und „außerehelichen Geschlechtsverkehr mit Personen christlichen Glaubens". Auf den letzten Punkt der Anklage scheint die Untersuchung besonderen Wert gelegt zu haben; die Richter konnten sich nicht genug daran tun, die schmutzigsten Schlafzimmergeheimnisse lüstern zu durchstöbern, im Gegensatz zu Süß, der die Diskretion eines Gentleman übte. Seine Beziehungen zu Frauen — er war unverheiratet und lebte in wilder Ehe mit Henriette Luciana Fischer, der Tochter eines Beamten, die während seiner Haft einem Knaben das Leben schenkte — waren sehr zahlreich. Dazu trug nicht nur seine Stellung, sondern auch seine äußere Erscheinung viel bei, die nach den Schilderungen und den erhaltenen Porträts geradezu faszinierend genannt werden kann. Der bewegliche Mann mit der mittelgroßen, schlanken Gestalt glich, wie ein Zeitgenosse schreibt, eher einem Reichsgrafen als einem Juden. Das Gesicht war regelmäßig, die Nase griechisch gerade und fein geschnitten, der Mund üppig, aber klein: auffallend waren die fast frauenhaft zierlichen, gepflegten Hände und der reine, weiße Teint, in dem das Rot der Lippen stark hervortrat; am anziehendsten an dieser Erscheinung aber waren die ungewöhnlich großen, leuchtenden Augen von tiefem Nußbraun, „fliegende" Augen, wie sie ein Schilderer nannte, die in unaufhörlicher Bewegung alles sahen und deren Blick tiefe Wirkung übte. Dazu kam ein weiches, einschmeichelnd dunkles Organ, vortreffliche Kleidung, vollendetes Auftreten und das Talent, mit Grazie und Eleganz freigiebig zu sein. Es ist dabei kein Wunder, daß ein Mann mit so viel persönlichen Vorzügen, der noch dazu von dem Reiz des „Exoten" umwittert war, Beziehungen zum weiblichen Geschlecht bis in die sogenannten höchsten Kreise besaß, die sich manchmal zu pikanten Skandalen auswuchsen. Auf diese Frauengeschichten stürzte sich nun die Anklage, weil dadurch die einzige Möglichkeit gegeben wurde, gegen Süß die Todesstrafe zu verhängen; damals bestand nämlich noch das Gesetz, das den „fleischlichen Verkehr von Juden mit Christen" mit dem Tode bestrafte, wenn es auch sonst nicht mehr in Anwendung kam. Für die anderen Punkte der Anklage gab es keine ausreichenden Beweise, die sie zu todeswürdigen Verbrechen hätten stempeln können, ja noch mehr: das neuerliche Gutachten über Oppenheimers Tätigkeit in der Münze (auf Münzverfälschung stand Tod durch den Scheiterhaufen oder durch Vierteilen) erwies die vollkommene Haltlosigkeit der Anklage. Aber vergeblich verlangte Süß unter gerechter Berufung darauf, daß er kein Landeskind war, eine kaiserliche Gerichtskommission, vergeblich bestand er auf ein öffentliches Gerichtsverfahren, vergeblich berief er sich auf das Generalabsolutorium des verstorbenen Herzogs und erklärte sich bereit, alles zu ersetzen, was er durch seine „Tätigkeit am Gratial- und Fiscalamt irgend an Schaden zugefügt" habe. Auch sein Wunsch, sich einen nichtwürttembergischen Verteidiger nehmen zu dürfen, wurde nicht erfüllt; ex officio wurde der Tübinger Jurist Michael Andreas Mögling zu Süß' Verteidiger ernannt, ein ehrenhafter und rechtlich denkender Mann, der aber seinem Klienten nicht viel mehr Sympathie entgegenbrachte als die Ankläger; immerhin verdient erwähnt zu werden, daß die Verteidigungsschrift Möglings, die er später herstellen ließ, doch so viele den Machthabern unbequeme Tatsachen vorbrachte, daß sie — verboten wurde. Am 13. Dezember 1737 wurde der Angeklagte mit allen gegen eine einzige Stimme (des Tübinger Rechtslehrers Harpprecht, der das Votum abgab, „auf Grund der bestehenden Gesetze des Deutschen Reiches und des Landes Württemberg könne man den Angeklagten zum Tode nicht verurteilen") zum T o d e d u r c h d e n S t r a n g verurteilt. Der Regent von Württemberg, Prinz Carl Rudolph, unterschrieb nach langem Zögern am 25. Januar 1738, offenkundig unter Druck, das Todesurteil und tat dabei den bezeichnenden Ausspruch: „Das ist ein seltenes Ereigniß, daß ein Jud für Christenschelmen die Zeche bezahlt." Fünf Tage später wurde Süß unter dem Johlen der Menge nach Stuttgart gebracht und dort erst erfuhr er am folgenden Morgen, daß er des Todes schuldig sei und am 4. Februar hingerichtet werden solle; daß seine alte, aber immer noch schöne Mutter nach Stuttgart gekommen war, verschwieg man ihm und erlaubte der Frau auch nicht, den Sohn vor seiner Hinrichtung noch einmal zu sehen. Vor 12 000 Zuschauern wurde Joseph Süß Oppenheimer auf dem Stuttgarter Galgenberg an den ca. 20 Meter hohen eisernen Galgen gehenkt; die Stadt ließ es sich 2000 Gulden kosten, um dem Volke den gehängten „Erzschelmen" in einem eigens zu diesem Zwecke angefertigten Vogelkäfig zur Schau zu stellen, der auf einer Tafel folgenden Spruch trug:

„Schaut, aus diesem Vogelhaus
Sieht Jud Süß, der Schelm, hinaus."

Das Lösegeld, das die Juden für Freigabe des Leichnams boten, wurde abgelehnt.

Joseph Süß Oppenheimer starb, indem er laut das jüdische Glaubensbekenntnis rief: „Sch'ma Jisroël, adonaj elohenu, adonaj echod." Mit dem Mann, der seinen Ehrgeiz daran setzte, „hoffähig" zu sein und das Judentum, dem er entstammte, vergessen zu machen, war nicht nur in seinem Äußeren — in der Gefangenschaft hatte er sich einen Bart wachsen lassen und war körperlich arg verfallen —, sondern auch innerlich eine gewaltige Veränderung vor sich gegangen. Sein Judentum hat er freilich nie verlassen und das noch bei seinen Lebzeiten umlaufende Gerücht, er sei heimlich zum Christentum, und zwar zum Katholizismus übergetreten, ist nicht zu belegen. Allerdings scheint er sich zur Zeit, als er eine Adelige aus England oder Portugal heiraten wollte, mit der Absicht getragen zu haben, den Glauben zu wechseln. Er selbst bezeichnete sich als „Volontär aller Religionen", der „zwar ein geborener Jude sei, aber die Religion eines anständigen Menschen habe." Dieser Ausspruch ist nicht nur geistreich (ein Wesenszug, der in allen Charakterschilderungen dieses Mannes hervorgehoben wird), sondern auch ein wenig abfällig. Dennoch scheint Süß, wie auch in den Tagen seines Glanzes, allerdings vorsichtig, mit dem Volke, dem er entstammte, Verbindung gesucht zu haben. Ein Angebot angesehener Juden, den Verhafteten gegen ein Lösegeld von 50 000 Gulden (etwa 500 000 Mark heutiger Währung) auf freien Fuß zu setzen, wird u. a. mit Oppenheimers „Mildherzigkeit gegen Unglückliche" — wohl Juden — begründet; Süß ließ übrigens auch in Stuttgart eine jüdische Garküche errichten. Andererseits ist wieder bezeugt, daß er von der Frankfurter Judengemeinde aus nicht näher bekannten Gründen vorübergehend ausgeschlossen wurde. Oppenheimer hat ferner im Oktober 1736 beim Herzog durchgesetzt, daß es ihm gestattet werde, eine Anzahl Juden im

Lande anzusiedeln; seither wohnen Juden, die bis dahin nur in den drei Orten Gochsheim, Aldingen und Freudenthal geduldet wurden, auch im übrigen Württemberg. Im Gefängnis wurden natürlich zahlreiche Bekehrungsversuche an Süß vorgenommen; er wies alle zurück. Dem Stuttgarter Pfarrer Rieger antwortete er bei einer solchen Gelegenheit mit dem schönen männlichen Satz: „Seine Religion zu ändern ist Sache für einen f r e i e n Menschen, aber einem Gefangenen steht das übel an." Am 3. Februar, einen Tag vor der Exekution, wünschte Süß unter Berufung darauf, daß er die Jahrzeit für seinen Vater begehen wolle, zwei „jüdische gelehrte Männer"; es erschienen die Juden Nathan Schloß und Seligmann in Begleitung des Lektors der orientalischen Sprachen an der Universität Tübingen Christoph Bernhard, eines getauften Juden und wütenden Antisemiten, der schon einige Zeit vorher vergebliche Bekehrungsversuche an Süß gemacht hatte. Mit den zwei Juden sprach Süß das jüdische Sündenbekenntnis. Vor der Hinrichtung waren Juden aus Stuttgart und Freudenthal mit einem Rabbiner in Süß' Zelle versammelt; er setzte vor ihnen ein Legat für Synagogen aus, damit Rabbiner für seine Seele beten, die Thora studieren und ein Jahr lang ein Seelenlicht für ihn brennen lassen sollten.

Die Verurteilung und Hinrichtung des Joseph Süß Oppenheimer war ein politischer Mord. Süß selbst hat den Spruch, der über ihn gefällt wurde, am besten charakterisiert. Als ihm mitgeteilt wurde, daß er zum Tode verurteilt sei, rief er: „Mir geschieht Gewalt und Unrecht.... Ich muß um des Privatinteresses einiger Familien ein Schlachtopfer für ganz Württemberg werden..." So war es auch tatsächlich: Das von zwei Herzögen bis zur Raserei gepeinigte Volk von Württemberg, das schon damals mit Revolution drohte, mußte ein Opfer haben; die landeingesessenen Beamten hatten gute Beziehungen, die sie schützten (den drei verhafteten Räten wurde auch wirklich kein Haar gekrümmt); der fremde Jude war das bequemste Opfer, und wenn man es nur mit dem nötigen Gepränge schlachtete, vergaß das Volk die wahren Schuldigen, und die Position der Regierenden war wieder gesichert. Dieser Effekt wurde denn auch voll und ganz erreicht. Dazu bediente man sich — in der damals üblichen Form — der Publizistik. Wohl gab es auch schon vor dem Sturz des Süß einzelne gehässige Flugblätter gegen den Finanzrat, aber die vielen Schmähschriften (mehr als 50), die in Wort und Bild von Mitte 1737 bis Mitte 1738 erschienen, waren wohl zumeist bestellt, um die richtige „Stimmung" zu schaffen. Dennoch gab es auch einige Publikationen, die, wenn auch vorsichtig, der Wahrheit die Ehre gaben; so heißt es in einem dieser Spottgedichte:

„Was wußt' der Jud' von uns'ren Sachen?
I h r, ihr habt ihm die Pfeil' geschnitzt,
Das Herz des Landes wundzumachen,
Die hat er nachmahls zugespitzt . . ."

Es ist bezeichnend, daß nach 1738 keine einzige Schmähschrift mehr erschienen ist. Die Machthaber saßen eben wieder fest im Sattel und 20 Jahre später, unter dem Herzog Carl Eugen, kehrten alle Verbrechen, derentwegen Süß gerichtet worden war, in verschärfter Form wieder und schufen eine Situation, für die man die Verantwortung nicht auf einen fremden Juden ablenken konnte; diesmal schrie der Jammer und die Wut des Volkes laut die Namen seiner wahren Peiniger. Es wirkt wie Vergeltung des Schicksals, daß der Fluch, den Süß nach dem Bericht eines Augenzeugen unter dem Galgen aussprach, in Erfüllung ging; als ihm das Todesurteil verlesen wurde, soll er in wahnsinniger Verzweiflung geschrien haben: „Eurem Hunger soll kein Brot, eurem Durst kein Trank werden, eurem Recht kein Ohr, eurer Angst keine Zuversicht, eure Saat falle fremden Heimsern zu, eure Mühe finde keinen Lohn..." Jedes dieser Fluchbilder wurde wenige Jahre später zur Wirklichkeit.

Der tote Süß wurde erst 1744 aus seinem Käfig geholt und am Fuße des Galgens verscharrt; der Galgen, an dem er als letzter Delinquent verröchelt war, wurde später abgetragen, als wollte man jede Erinnerung verwischen. Die Juden dagegen hielten das Andenken an Süß Oppenheimer lebendig, obwohl seine Hinrichtung und der im Lande eifrig geschürte Judenhaß sie in schwere Sorge um ihre Existenz bringen mußten. Durch ein gedrucktes Frankfurter Manifest an die Judengemeinden des Landes wurde Süß' Name unter die „Kedoschim" (= Glaubensmärtyrer) aufgenommen. Das Manifest scheint später unter dem Einfluß der Behörden offiziell unterdrückt worden zu sein, doch in vielen Gemeinden wurde der 4. Februar, Süß' Todestag, lange Zeit als Buß- und Fasttag begangen. Die Juden von Stuttgart stifteten auch in dem Hause in der Seestraße in Stuttgart, das Süß seit 1736 bewohnt hatte, ein „Ner tomid" (= Seelenlicht). Dieses Gebäude wurde später Katharinenstift und diente als Mädchenerziehungsinstitut; erst vor kurzem ist es der Spitzhacke zum Opfer gefallen. Hier und auf dem Hohenasperg soll dem Volksglauben nach der Geist des Jud Süß umgegangen sein.

Dichterisch ist die Gestalt des ungewöhnlichen Mannes, von den Spott- und Schmähschriften abgesehen, die mit einem Male aufhörten, verhältnismäßig wenig behandelt worden. Um 1740 erschienen einige ebenso phantastisch erzählte wie illustrierte Biographien Süß' in französischer Sprache. Auch das Theater bemächtigte sich der interessanten Figur; bemerkenswert ist, daß in einem in Frankfurt anonym erschienenen Stück, das 1739 zur Aufführung kam, Süß und der falsche Messias Sabbatai Z'wi miteinander in Verbindung gebracht wurden. Eine künstlerische Gestaltung dieses merkwürdigen Lebens hat erst der schwäbische Dichter Wilhelm Hauff, genau ein Jahrhundert nach dem Tode Oppenheimers, in seiner Novelle „Jud Süß" unternommen; sie ist Joseph Süß in keiner Weise gerecht geworden, schildert ihn als bösen Blutsauger und häßlichen, niedrigen Charakter, was Süß sicher nicht war. Ein moderner Autor, Lion Feuchtwanger, hat zuerst (1917) in einem Drama, dann (1922) in einem weitgespannten Roman das Bild dieses geradezu modernen Menschen mit den Mitteln psychologischer Schilderung zu zeichnen versucht und mit diesem Buch seinen Ruhm begründet. Sicher ist: ein Schicksal im höchsten Sinne wurde Joseph Süß Oppenheimer zuteil und nicht nur dieses Schicksal, sondern auch sein Träger, noch in seinen Fehlern außerordentlich, verdient in der Erinnerung festgehalten zu werden.

Literatur: Manfred Zimmermann: Josef Süß Oppenheimer, ein Finanzmann des 18. Jahrhunderts (Stuttgart 1874).
Adolph Kohut: Jud Süß Oppenheimer, ein Beitrag zur deutschen Kulturgeschichte (Berlin 1902).
Georg Liebe: Das Judentum in der deutschen Vergangenheit (Berlin 1903).
Kirchenrat Dr. Kroner: Josef Süß Oppenheimer (Zeitschrift des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüd. Glaubens IX. Jahrgang 1903).
Dr. Curt Elwenspoek: Jud Süß Oppenheimer, der große Finanzier und galante Abenteurer des 18. Jahrhunderts (Stuttgart 1926).

April 1930. S. S.

Esra.

Im Jahre 722 zerstörte Sargon II. das Nordreich Israel mit der Hauptstadt Samaria und deportierte das Volk nach Babylon. Nur ein kleiner Teil der Bewohner blieb zurück und hat sich dort unter dem Namen „Samaritaner“ erhalten. Im Jahre 586 ereilte den Südstaat Juda dasselbe Schicksal und seine Bewohner mußten als Gefangene nach Babylon ziehen.

Wie so oft in Geschichte und Menschenleben erwies sich auch in diesem Fall das Unglück als ein starker Gestalter. In den vorangegangenen Jahrhunderten war die von Moses konstituierte Lehre, wenn auch nicht völlig vergessen, so doch unter den schweren politischen und religiösen Daseinsbedingungen der Kleinstaaten Juda und Israel inmitten der großen heidnischen Völkergruppen vernachlässigt worden und ihrer inneren Kräfte verlustig gegangen. Die Bücher der Richter und Könige und die Reden der Propheten geben ein lebendiges Zeugnis von dem ununterbrochenen und nicht immer siegreichen Kampf, den der junge Monotheismus gegen die heidnischen Religionen der Urvölker und gegen die Anfechtungen von seiten der großen herrschenden Staaten und Staatsreligionen wie Babylon und Aegypten, das Hethiterland und das Philistertum zu bestehen hatte. Die von Moses überlieferte Lehre war — nach ägyptischem Vorbild — mehr das Geheimnis und der wohlbehütete Schatz einer Priesterschaft als ein Sittengesetz des Volkes. Die heiligen Überlieferungen selbst waren dem Volke fast völlig unbekannt, eine Verlesung der Heiligen Schrift erfolgte nur einmal in sieben Jahren, nämlich am Sukkothfest des Jobeljahres. Eine Beschäftigung mit der Thora in jenem Sinn, wie sie das spätere Judentum kennt, gab es noch nicht, der Sabbat entbehrte noch der wahren Heiligkeit und Würde, er war nicht mehr als ein staatlich angesetzter Ruhetag. Das Verhältnis des einzelnen Juden zur Religion war noch nicht jenes vertraute und traute, das für das spätere Judentum charakteristisch ist. Die Zustände glichen etwa denen der mittelalterlichen katholischen Kirche, in der eine eingeweihte Priesterschaft Hüterin der Religion für ein uneingeweihtes exoterisches Volk war.

Nunmehr aber nach der Zerstörung des Heimatstaats und Tempels vollzog sich in der babylonischen Verbannung der Wandel. An die Stelle des verlorengegangenen realistischen Tempeldienstes trat die geistige Beschäftigung mit den Überlieferungen. Die zerstreuten Gesetze und Erzählungen wurden gesammelt, die Prophetenreden und Psalmen schriftlich fixiert und die Exulanten kamen an den Sabbaten zusammen, um von alten Zeiten und Überlieferungen zu sprechen und so einen Abglanz des untergegangenen nationalen Lebens zu genießen. In dieser Zeit begann das Judentum das „portative Vaterland“ der heimatlosen Juden zu werden. Durch die enge Zusammendrängung in dem ihnen angewiesenen Ansiedlungsrayon schwanden auch die heidnischen Einflüsse, die sich in der judäischen, von Hethitern und Kanaanitern, von Philistern und anderen Völkern besiedelten Heimat verführerisch stark geltend gemacht hatten, und die monotheistische Verehrung des einen Gottes setzte sich endgültig durch. Das babylonische Exil ist die Geburtszeit des **J u d e n t u m s**.

49 Jahre nach Beginn des Exils wurde das Chaldäa-Reich von dem Perserkönig Cyrus erobert, und die Juden erhielten die Erlaubnis, eine große Expedition in die seit 50 Jahren verlassene Heimat zu schicken, um hier den Neuaufbau des Landes vorzunehmen. Ungefähr 42 000 Juden traten den Rückweg an, und mit Unterstützung der nunmehr unter persischer Herrschaft glücklich lebenden Judenheit begannen sie den Wiederaufbau Judäas.

Judäa war in dem halben Jahrhundert seit der Evakuierung von Fremdvölkern überschwemmt worden, und die zurückkehrenden Kolonisten hatten einen langen und beschwerlichen Kampf, um ihre Existenz durchzuführen. Naturgemäß mußten sie sich den bestehenden Verhältnissen anpassen, mehr noch als ehedem ihre Väter mit den Fremden Beziehungen aller Art eingehen, und so drohte die eben erst in Babylon neu gefestigte Religion durch die heidnischen Einflüsse der Umgebung und die zahlreichen Mischehen mit Heidinnen abermals überwuchert und erstickt zu werden. „Nicht haben sich abgesondert das Volk Israel und die Priester und die Leviten von den Völkern der Länder ungeachtet ihrer Greuel, von den Kanaanitern, den Hethitern, den Perisitern, Jebusitern, Ammonitern, Moabitern, den Aegyptern und den Amoritern. Sondern sie haben von ihren Töchtern für sich und ihre Söhne genommen, daß der heilige Stamm sich mischte mit den Völkern der Länder; und die Hand der Oberen und der Fürsten war bei dieser Untreue die erste“ (Esra IX, 1 u. 2).

Dazu kam, daß die Fremdvölker mißtrauisch die Neueinrichtung des jüdischen Tempels und die erneute Befestigung der Stadt Jerusalem durch die Juden verfolgten und hierüber mehrfach Klage nach Babylon und Persien an die Regierung schickten.

Dort aber erstand in einem Mann namens **E s r a** nicht nur ein Helfer, sondern ein wahrer Erretter Judäas und des Judentums, ein Mann, den der Prophet Maleachi mit Recht als den „Gesandten Gottes“ bezeichnete.

Esra war ein Urenkel des Hohepriesters Seraja, den Nebukadnezar etwa 125 Jahre vorher hatte hinrichten lassen. Er war Angehöriger der Priesterkaste und betätigte sich als Gesetzesschreiber. Er war, um einen heutigen Ausdruck zu gebrauchen, orthodox. Er vertrat den Standpunkt, daß das überlieferte Gesetz mit peinlichster Genauigkeit niedergeschrieben werden müsse und daß kein Buchstabe eigenmächtig an ihm verändert werden dürfe. Von tiefer religiöser Empfindung für die jüdische Religion und von ebenso starker Liebe für das jüdische Volk beseelt, faßte er den Entschluß, der sowohl politisch wie religiös gefährdeten Kolonie Hilfe zu bringen. Durch Vermittlung seines beim König offenbar in Gunst stehenden Freundes Nehemia erhielt er von Artaxerxes Vollmachten, nach Judäa hinabzuziehen, hier eine Untersuchung über die Zustände in der neuen Kolonie anzustellen und die ihm notwendig erscheinenden Reformen durchzuführen.

Mit ungefähr 1500 Begleitern und reichlichen Hilfsmitteln trat er im Jahre 458 die Reise zum Küstenlande an. Mit Schrecken merkte Esra, daß unter seinen Begleitern Leviten und Tempeldiener fehlten, mit denen er die Stellen im neu zu organisierenden Tempeldienst besetzen könnte. In letzter Stunde sammelte er also noch 38 Leviten und einige hundert Tempeldiener, und nach einem vorausgegangenen Fasten begab er sich auf die Reise.

Der Eindruck, den er von den sittlichen und religiösen Zuständen in der neuen Kolonie erhielt, war für ihn niederschmetternd. Vor allem erschütterte ihn die Nachricht von der offenbar hemmungslosen Vermischung mit den heidnischen Mitbewohnern: „Und als ich dies hörte, zerriß ich mein Kleid und mein Obergewand und raufte die Haare mir von Kopf und Bart und saß da wie betäubt. Und zu mir sammelten sich alle, die zitterten vor den Worten des Gottes Israel wegen der Untreue der Weggeführten; ich aber saß betäubt bis zum Abendopfer. Und bei dem Abendopfer stand ich auf von meinem Fasten, und mit meinem zerrissenen Kleide und Obergewande beugte ich meine Knie, und breitete meine Hände zu dem Ewigen, meinem Gotte." (Esra IX, 3—6.)

Er versammelte die Führer der Kolonie, hielt ihnen ihre Schuld vor und bewog sie, ihre Beziehungen zu den heidnischen Frauen zu lösen. Im Anschluß hieran wurde eine Volksversammlung einberufen, zu der jeder bei Vermeidung schwerer Bestrafung zu erscheinen hatte, und die Kolonisten mußten einen Eid leisten, sich von den heidnischen Frauen loszusagen. Mit dieser Verdammnis der Mischehe durch Esra begann die Periode der Abschließung von den Fremdvölkern und der bewußten Inzucht innerhalb der jüdischen Gemeinschaft. 113 Namen nennt die Bibel von Männern, die sich in jener Zeit dem schweren, aber unerbittlichen Verlangen Esras fügten. Zur Durchführung der Trennung setzte Esra besondere Gerichtshöfe ein, deren Mitglieder er selbst wählte. Naturgemäß fügten sich viele nur widerwillig, andere widersetzten sich überhaupt und verbanden sich mit den Familien ihrer Frauen. Nachdem Esra das Land verlassen und — vermutlich — nach Persien zurückgekehrt war, brach eine offene Empörung gegen seine Partei aus. Es kam zu Kämpfen in Jerusalem, durch die die Stadt zum Teil zerstört und vor allem das Werk Esras moralisch schwer gefährdet wurde.

14 Jahre hindurch hören wir nichts mehr von Esra. Dann aber erschien er zum zweiten Male, und zwar am ersten Tischri in einer großen Volksversammlung und las — einer der denkwürdigsten Momente aus der Geschichte des jüdischen Volkes — von einem hohen hölzernen Gerüst das von ihm niedergeschriebene „Gesetz", d. h. die Thora in der uns überlieferten Fassung, dem Volke vor, Gehilfen, die das Gerüst umstanden, trugen das Wort mit Erklärungen in die Menge weiter. Der eine Tag genügte nicht. Am nächsten wurde die Vorlesung fortgesetzt, anschließend daran wurde zum ersten Male seit den Tagen Moses und Josuas das Laubhüttenfest in vorgeschriebener Weise gefeiert und am 24. Tischri die Vorlesung der Schrift beendet. Am Schluß hielt Esra eine Rede an das Volk und verpflichtete die Volksvertreter durch eine feierliche Urkunde, das mosaische Gesetz nunmehr nicht nur anzuerkennen, sondern auch zu leben, keine Mischehen ferner einzugehen, Opfer in vorgeschriebener Weise darzubringen, die Abgaben an Tempel und Priester pünktlich zu leisten, den Sabbat zu heiligen und das Brachjahr einzuhalten. Die von ihm eingesetzten und über das Land verteilten Gerichtshöfe mußten an jedem Montag und Donnerstag tagen und öffentlich einen Thoraabschnitt vorlesen, damit die Schrift ins Volksbewußtsein dringe. Hierdurch schuf Esra die Sitte der Thoravorlesung. Die Thora selbst wurde von zuverlässigen Schriftkundigen vervielfältigt. Um das Schriftstudium zu fördern, gründete er das erste Lehrhaus. Durch dieses ließ er neben dem Pentateuch auch die späteren Chroniken und Schriften sammeln, niederschreiben und die Texte festlegen und wurde so der eigentliche Sammler und Organisator der Heiligen Schrift, der Begründer der Schriftgelehrtheit und der Schöpfer der strengen Textkritik, der Massora. An Stelle der bisher für notwendig gehaltenen Vermittlung des Priesters bahnte er die direkte Beziehung zwischen dem einzelnen Menschen und Gott an, indem er die Sitte des täglichen Betens einführte, durch das sich jeder einzelne als Diener Gottes und als Glied einer gleichberechtigten Gemeinschaft bekannte. Hierdurch wurde Esra Schöpfer der religiösen Gemeinde und Gründer der außerhalb des Tempels sich nun bildenden Bethäuser, der Synagogen, in deren Mitte man die neu niedergeschriebenen Schriften als Thorarollen aufbewahrte. Dem Sabbat gab er ebenso wie den anderen Festtagen, um sie aus der Reihe der Werktage herauszuheben und sie durch heilige Handlungen zu füllen und zu weihen, ein Ritual. Er führte den Kiddusch für den Anfang und die Hawdalah für das Ende der Sabbatweihe ein

Nach der Überlieferung soll Esra am 9. Tebeth gestorben und zu Jerusalem bestattet worden sein, und noch heute wird der Tod Esras an diesem Tage durch eine besondere Selicha betrauert. Außerdem aber zeigt man in der Nähe von Basra in Babylonien an den Ufern des Euphrat einen Kuppelbau, der Türbe-el-Usair, Esras Grab, genannt wird. Zu diesem pilgern alljährlich viele Hunderte von Juden aus der Gegend Bagdads, die mit den Flußdampfern herangefahren kommen und ungefähr eine Woche lang hier unter Gebet und Fasten verweilen. Mit Esra starb der Schöpfer des modernen Judentums, der auf dem Boden des von Moses geschaffenen religiös-sozialen Gesetzes das Gebäude des jüdischen Lebens errichtete. Die Schrift und das Schriftstudium, das Lehrhaus und die Synagoge, die Thoravorlesung und das Gebet des Einzelnen, die feierlich erleuchtete Sabbatstube mit Kiddusch und Hawdalah und der heilige Festfrieden, der über der Sabbatstube als Weihe liegt — sie sind Schöpfungen dieses genialen religiösen und politischen Organisators Esra, der in der Geschichte des jüdischen Volkes bei weitem nicht jene Stellung einnimmt, die ihm in Wahrheit gebührt.

April 1930.

Jacob Gordin.

Im Jahre 1890 kam mit dem Massenstrom jüdischer Einwanderer, die vor Verfolgung und Elend aus Rußland flohen, ein 37jähriger Mann nach Amerika, der dort gar bald zum unumstrittenen Beherrscher des jüdischen Theaters werden sollte. Seine Absichten waren freilich ganz andere; er hatte eine abenteuerliche Laufbahn hinter sich und hegte, als er den amerikanischen Boden betrat, phantastische Pläne: Jacob Gordin, am 1. Mai 1853 als Sohn einer gutbürgerlichen jüdischen Familie in Mirgorod, dem Heimatsort des großen russischen Dichters Gogol, geboren, war durch sein Vaterhaus und durch sorgfältige Erziehung für einen bürgerlichen Beruf bestimmt. Doch ungestümer Freiheitsdrang, genährt durch den Einfluß der ersten revolutionären Ideen in Rußland, denen damals auch Dostojewski und Tolstoi nahestanden, trieb ihn früh in ein unstetes Wanderleben, in dessen Verlauf er ein Dutzend Berufe — vom Hafenarbeiter bis zum russischen Publizisten — durchkostete. Als Mitarbeiter und Redakteur russischer Blätter schrieb er u. a. auch Skizzen aus dem jüdischen Milieu, deren Tendenz die damals von der jüdischen Aufklärung Rußlands propagierte Betätigung der Juden in der Landwirtschaft vertrat. Gordin selbst arbeitete später auch einige Jahre als Landarbeiter in einer der vom Zaren Nikolaus I. geschaffenen jüdischen Kolonien in Südrußland. Im Jahre 1879 gründete er eine jüdisch-christliche Sekte, die den Namen „Biblejtzy" (= Bibelleute) führte und im Wesentlichen einen Ausgleich der Religionen auf der Grundlage der Anschauungen Tolstois herbeiführen wollte. Da seine Sektenpropaganda, die Gründung tolstoianischer Siedlungen erstrebte und sich dabei hauptsächlich an die Juden wandte, wenig Erfolg hatte, ihm überdies Verfolgungen der Behörden eintrug und schließlich durch die erste Pogromära des zaristischen Systems gänzlich lahm gelegt wurde, beschloß Gordin, seine Ideen jenseits des Ozeans zu verwirklichen. In Amerika versuchte er, eine Kolonie auf kommunistischer Grundlage zu gründen, fand jedoch für diesen Plan wenig Gegenliebe und stand bald aller Mittel entblößt da. Nun trieb der Hunger den von starkem sozialen Betätigungsdrang erfüllten Mann dazu — Theaterdichter zu werden.

Als einziges mehr oder weniger stabiles Theater fand Gordin damals in New York jene Bühnen vor, auf denen im jiddischen Volksidiom gespielt wurde. Im Jahre 1883 war der Gründer des jüdischen Theaters, Abraham Goldfaden, nach Amerika gekommen. Das von ihm im Jahre 1877 in der rumänischen Stadt Jassy ins Leben gerufene Theater (das erste berufsmäßige Theater der Juden, deren Tradition seit je Drama und Theater abgelehnt hatte) war in Rumänien rasch zur Blüte gekommen; als jedoch Goldfaden, Textdichter, Komponist und Theaterleiter in einer Person, Verfasser wertvoller volkstümlicher Singspiele („Sulamith", „Bar-Kochba" u. v. a.) nach Rußland ging, um die große russisch-jüdische Masse für sein Theater zu erobern, machte ein — wahrscheinlich von den traditionstreuen jüdischen Kreisen, vornehmlich den Chassidim angeregtes — Verbot des jiddisch-sprachigen Theaters durch die Regierung seiner Tätigkeit ein rasches Ende. In Amerika, wo sich damals durch die Massenflucht aus Rußland die Anfänge der jetzt bestehenden großen Judensiedlung bildeten, war Goldfaden mit sehr wechselnden Erfolgen tätig. Aber der Gedanke des jüdischen Theaters blieb bestehen und schlug den Weg weiterer Entwicklung ein, freilich zunächst in einer gewissermaßen amorphen Form, die man wohl nicht anders als Schundtheater bezeichnen kann, trotz moderner technischer Aufmachung und trotz des Auftauchens starker schauspielerischer Talente. Das Repertoire war von der historischen Operette beherrscht, einem Gemisch aus unwahrscheinlicher Handlung, volkstümlichen, oft der Synagoge entlehnten Gesangsstücken, „Schlagern" und schlechten Clownspäßen. Dramatische Probleme wurden nicht gestellt, wie es schien, auch nicht verlangt. Jacob Gordin war es, der diesen falschen Schein Lügen strafte, indem er ein typisch-jüdisches Drama mit einer dem sozialen und profan-kulturellen Standard des Theaterpublikums entsprechenden Problemstellung schuf und mit stetig steigendem Erfolge durchsetzte. Sein erster Versuch auf dem Gebiet der Bühnendichtung war das fünfaktige Schauspiel „Sibirien", das er 1891 in der unglaublich kurzen Zeit von acht Tagen schrieb; es war ein realistisches Stück aus der Gegenwart. Der Theatermanager, dem es Gordin vorlegte, nahm es an, verlangte aber durchgreifende Änderungen, die dem Geschmack des Publikums, wie ihn der Manager sich ausmalte, entsprachen, vor allem Durchsetzung der Handlung mit Gesangseinlagen. Gordin war mit allem, auch mit der Änderung des Titels — das Stück ging unter dem Titel „Die Freiheit" in Szene — einverstanden. Diese Verstümmelung von Titel und Handlung seines Dramas durch die Theaterdirektoren mußte sich Gordin bis an sein Lebensende gefallen lassen, und noch heute werden seine Stücke meist in veränderter Form gespielt.

Das erste Stück Gordins hatte großen Erfolg beim Publikum, das zum ersten Male statt schemenhafter Helden- und Prinzessinnenfiguren, die ihm fremd waren, Menschen seiner Tage und seines Standes durch die Tragik eines Lebens schreiten sah, die den vielen, die vor Sibirien, vor Tod und Not über den Ozean geflohen waren, nur allzu vertraut war. Der Erfolg blieb Gordin treu, zunächst in Amerika, dann aber auch an den jüdischen Theatern Europas, die in den Zentren jüdischer Massensiedlung, wo das jiddische Idiom vorherrschte oder von den Einwanderern eingeführt wurde, (in Galizien, Rumänien, auch in Wien, London, Paris und anderwärts), entstanden. Bis heute ist Gordin einer der meistgespielten Bühnenautoren des jüdischen Theaters geblieben, obwohl es im letzten Jahrzehnt neue, den Zeittendenzen entsprechendere Wege der Entwicklung eingeschlagen hat. Von den mehr als 90 Dramen, die Gordin, an Produktivität und Schnelle des dramatischen Schaffens dem alten Spanier Calderon vergleichbar, ihm auch an handwerklicher Geschicklichkeit und Volkspopularität nicht nachstehend, in den knapp 18 Jahren seiner Tätigkeit als Bühnendichter schuf, sind mehrere auch in das Repertoire der russischen, polnischen und anglo-amerikanischen Bühne übergegangen, so das Schauspiel „Mirele Efros", eine mit starken dramatischen Akzenten gestaltete Muttertragödie, das Drama „Die Kreutzersonate", das die

Fabel der gleichnamigen Tolstoi'schen Tendenzerzählung ins jüdische Milieu transponiert, sowie eines der besten Gordin'schen Stücke „Gott, Mensch und Teufel", in dem der Fluch des Geldes in dramatisch wirksamer Form am Schicksal einer armen Weberfamilie demonstriert wird. Der Titel der „Kreutzersonate" wie die Titel anderer Bühnendichtungen Gordins, z. B. „Der jüdische König Lear", „Sappho", „Die feindlichen Brüder Lurie" u. a. erwecken Assoziationen an andere Literaturen, die jedoch ebensowenig zu voreiligen Schlüssen verleiten dürfen wie die dann und wann auftretenden Anklänge Gordin'scher Theaterfabeln an die Fabel bekannter Stücke der Weltliteratur; so zeigt eines der stärksten Stücke Gordins, das Schauspiel „Der Eid", gewisse Ähnlichkeit mit Hauptmanns „Fuhrmann Henschel". Die Titel stammen nicht von Gordin, sondern von seinen Theaterdirektoren, die durch solche oft recht gewaltsam hergestellte Beziehung zu Meisterwerken der europäischen Literaturen ihr Publikum anlocken wollten; ähnlich wurde dem jüdischen Schauspieler Jacob Adler, der übrigens ein bemerkenswertes künstlerisches Format besaß und sich um die Darstellung Gordin'scher Gestalten ein bleibendes Verdienst erworben hat, der Titel eines „amerikanischen Sonnenthal" verliehen.

Diese äußerlichen Ähnlichkeiten haben dazu geführt, daß das gewöhnlich von nicht allzuviel Sachkenntnis getrübte Urteil der zünftigen Literaturhistoriker Gordin seine Originalität abspricht und ihn als Entlehner oder gar Plagiator bezeichnet. Solches Werturteil ist ebenso oberflächlich wie ungerecht. Gordin hat echte Theaterbegabung. Seine Stücke, von denen außer den bereits genannten als die bekanntesten und meist gespielten die Schauspiele „Der Fremde", „Die Sch'chita" (= Schlachtung), „Der Unbekannte", „Die Waise", „Der Baum der Erkenntnis", „Elischa ben Abuja" (eines der wenigen historischen Dramen Gordins, darin er in wirksamer Form die faustische Tragik des berühmten jüdischen Geistesheros gestaltet) aufgezählt seien, sind geschickt aufgebaut und dramatisch gesteigert, haben spannende Dialogführung, wirksame Aktschlüsse und — was sie besonders den Schauspielern nahebringt — Bombenrollen; ihre Technik ist die theater-logische der Franzosen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, ihre Sprache und ihre Problemstellung guter Realismus in spezifisch-russischer Färbung, wie er übrigens die besten Werke der modernen jiddischen und hebräischen Profanliteratur auszeichnet. Die Nachfrage nach Gordins Stücken wurde immer größer; die Tantiemen dagegen deckten trotz der Serienerfolge gerade seine Lebenshaltung; er mußte schnell arbeiten. Da er überdies auf starke Theaterwirkung hinzielte, wählte er bühnengemäße Stoffelemente, wo er sie fand; doch sie sind immer vollständig verarbeitet und fallen nie aus dem Rahmen eigenen Geistes. Gordins Bühnenwerke sind — bis auf wenige Ausnahmen — realistische Familienbilder aus dem jüdischen Kleinbürgertum. Es ist das Theater, welches der sozialen Struktur der jüdischen Masse entsprach und zum Teil heute noch entspricht, daher auch die nahezu unverminderte Zugkraft Gordin'scher Stücke beim ostjüdischen Publikum. Der Schauplatz seiner Stücke entspricht auch dem gesellschaftlichen Mittelpunkt des jüdischen Kleinbürgertums: er ist das jüdische Haus. Ebenso ist die Problemstellung in Gordins Dramen die des jüdischen Kleinbürgers der beginnenden und noch immer nicht abgeschlossenen „Verweltlichung" des jüdischen Ghettos: Tradition, Familie, Erziehung usw. in ihren Konfliktbeziehungen zur Umwelt. Dabei tritt in allen Stücken eine gewisse volkstümlich didaktische Tendenz zutage; man könnte Gordin beinahe als den von der Bühne herabsprechenden jüdischen Wanderprediger, den Maggid, bezeichnen, einen im jüdischen Osten sehr verbreiteten Typus, der stets starken Einfluß ausübte, weil er gewissermaßen „halbweltlich" war.

So hat denn Gordin eigentlich als erster ein jüdisches Theater geschaffen, das mit den sozialen Grundlagen der jüdischen Masse seiner Zeit organisch verbunden war: das kleinbürgerlich-jüdische Familientheater. Bis auf noch junge Ansätze ist das jüdische Theater über das, was Gordin schuf, noch nicht hinausgekommen; es verdankt das Gute, das in den letzten Jahren in der „Wilnaer Truppe", der „Habimah", und anderwärts seinen Anfang nahm, zum nicht geringen Teil jenem Mann, der als phantastischer Sektengründer nach Amerika kam und zum Schöpfer einer, wenn auch noch immer durch die Ghettoenge begrenzten, aber stark volksbetonten lebensvollen Theaterkunst wurde. Gordin ist 56jährig am 10. Juni 1909, vorzeitig und arm in New York gestorben.

Literatur: J. Hapgood, The Spirit of the Ghetto (1902 englisch);
Dr. M. Pines, Geschichte der jiddischen Literatur (1911 jiddisch);
David Pinski, Studien über das jüdische Theater (1913 jiddisch);
Dr. Michael Weichert, Jacob Gordin und seine Dramen (1920 deutsch);
E. G. Fried, Die Entwicklung des jüdischen Theaters (1913 deutsch).

Mai 1930. S. S.

Musik.

II. Liedgesang (Schir).[1]

Die synagogale Tradition hat im Sprechgesang der Bibelvorlesung und der Stammgebete altertümliche und antik-orientalische Elemente des Musikgebrauchs, Pentatonik und Steiger, bewahrt. (Vgl. Sbl. „Sprechgesang" Nr. 186/87.) In der Gebetsordnung nehmen aber heute neben diesen ursprünglichen Kernstücken die zahlreichen umrahmenden und eingeschobenen religiösen Poesien (Piutim) eine bedeutende Stellung ein, und demgemäß ertönen sowohl im synagogalen, als auch im häuslichen religiösen Gesang außer jenen altertümlichen Rezitativen viele Melodien, die in Aufbau und melodischer Linie dem Hörer vertraut wie andere Lieder klingen. Man braucht hier nur an die Chanukkah-Hymne „Maos zur", die Lieder „Adon olam" und „Jigdal" oder an die Schlußgesänge des Seder-Abends zu erinnern, um sofort zu erkennen: Meist geht mit dem Piut, d. h. einer metrischen, oft gereimten und oft mit Kehrreimen versehenen Dichtung, auch dieser Liedgesang (Schir) Hand in Hand.

Diese liedhafte Kategorie der Synagogenmusik verhält sich zum Sprechgesang wie die Arie zum Rezitativ der Oper und ist bei weitem nicht so alt: Sie drang wohl gleichzeitig mit der Piut-Dichtung, deren erste Ansätze schon in die talmudische Zeit, und deren erste Blüte ins 8.—9. Jahrhundert fällt, ins jüdische Bethaus, wurde also erst in der Diaspora aus der Umwelt aufgenommen. So stellt auch schon das „Buch der Frommen" des Jehuda b. Samuel (um 1200) diesen Vorgang dar: „Als Israel ins Exil gehen mußte, da sangen die Ausgelassenen heidnische Lieder von schöner Melodie und in metrischer Form; seither hat man sich auch in Israel gewöhnt, metrische Lieder zu dichten." In Erkenntnis einer solchen Sachlage konnte sich diese Bereicherung der überkommenen Gebetordnung natürlich nicht ohne Widerspruch von streng gesetzestreuer Seite vollziehen; noch jahrhundertelang duldeten die Rabbinen diese neuen Hymnen nur ungern — auch Maimonides verwarf sie —, doch mußte man sie schließlich der Gebetsordnung einverleiben, weil die Gemeinde sie nicht entbehren mochte.

Der langdauernde Kampf um den Piut und den mit ihm stets eng verknüpften Liedgesang hat eine Parallelerscheinung in der Geschichte der europäischen Kirche, die sich gleichfalls lange gegen die Kanonisierung der Hymnendichtungen sträubte. Doch hier wie dort setzte sich die freie religiöse Poesie mit elementarer Gewalt durch, da sie mehr als die strenge, aus Bibelworten bestehende Urliturgie ein Ausdruck des religiösen Volksempfindens war. Nicht lange wird es gedauert haben, bis man auch geeignete alte Gebetstücke, vor allem Psalmen, in der neuen Vortragsart sang. Der Vorkämpfer dieser neuen, lyrischen Gebetsdichtung war der Chasan, der so seinem Beinamen „Sch'liach zibbur", Abgesandter der Gemeinde, voll Ehre machte.

Vielfach, besonders in älterer Zeit, waren die Chasanim Dichter, Komponisten und Sänger der Piutim in einer Person und wurden auf ihren Wanderungen die hauptsächlichsten Verbreiter des Andachtsliedes mit seiner neuen Sangesweise. Sehr oft waren sie wohl mehr Musikanten, freidenkende Künstlerpersönlichkeiten, als mit dem Ballast rabbinischer Entscheidungen und kasuistischer Erwägungen beschwert; sie nahmen deshalb zu dem poetisch Neuen auch das musikalisch Neue, wo sie es fanden, und trugen deshalb die Liedform ihrer Zeit und ihrer Umwelt in die Synagoge. Nun gehörten aber Strophenbau, Versmaß und Melodie in älterer Zeit eng zusammen, und auf diese Weise erklangen bald in den Synagogen die Melodien von beliebten Volksliedern ernsten, aber auch oft weltlich-heiteren Charakters, was dem alten Streit für und wider den Piut neue Nahrung gab. So schreibt noch um 1650 Samuel Archevolti: „Jedoch in R. Jehuda ha-Levis Tagen (d. i. um 1100) zeigten sich Zeichen der Unreinheit, daß man nämlich in die Gebetbücher Lieder setzte, die nach den Metren profaner Volkslieder gebaut waren; dieser Fehler nahm so überhand, daß die Drucker ihre Sünde wie die Sodomiter öffentlich verkündeten und über einen Piut, der mit „Ein Danklied weihe Gott" beginnt, die Melodie „En toda la tramontana" (= „Aus reiner Eitelkeit") und über einen anderen die Melodie „El vaquero de morena" („Der Kuhhirt der Schwarzbraunen") anmerkten." In der Tat bedienen sich mehrere Piutim im spanischen Ritus der Singweisen solcher Hirten- und Liebesliedchen, und ähnlich erscheinen auch im provençalischen Ritus Carpentras Volksmelodien wie „Les filles de Tarascon", „Cantimus" u. a. Israel Nagara (ca. 1550 bis 1610), der selbst zahlreiche Piutim nach arabischen und türkischen Weisen verfaßte, sucht dies Verfahren folgendermaßen zu rechtfertigen: „Der Mund der Lügner und derjenigen, die Liebeslieder singen, wird verschlossen werden, wenn sie die Gedichte für Gott, den König des Friedens, sehen, zumal wenn ihre eigenen Melodien unverändert beibehalten werden." Und wirklich hat diese Umsetzung weltlicher Lieder in religiöse, Kontrafaktur genannt, nicht allein im Judentum eine erstaunliche Lebenskraft entwickelt.

Eine gewisse Stetigkeit erhielt der sonst gänzlich ungebundene Liedgesang durch eine traditionell festgehaltene Art, einzelne Gebetssätze oder ganze Abschnitte durch eine langgezogene Melodie, durch lauteren Vortrag und ähnliches zu charakterisieren. Man könnte diese Sitte, gleich den ortsgebundenen Bräuchen im Gebetsritus und unter den religiösen Übungen, mit dem Ausdruck „Minhag" bezeichnen, kann sie speziell den musikalischen Minhag nennen.

So schreibt der Schulchan aruch (um 1550) vor, im Sch'ma die Buchstaben ח und ד des Wortes Echad solange zu dehnen, daß man währenddessen an die Herrschaft Gottes im Himmel und an allen vier Enden der Erde denken könne; gleichsam als eine Bestätigung für die praktische Durchführung dieser Vorschrift erzählt der deutsche Gelehrte Schudt um 1714 von den Chasanim: „.... wie denn in Lesung und Betonung des Spruches Schma Israel sie das letzte Wort ‚Echad' wohl eine halbe, ja gantze Stunde mit singen können ziehen." Ein ähnlich übertreibender Bericht vermeldet um 1689 aus Regensburg, man pflege dort das Gebet „Baruch scheamar" eine ganze Stunde lang zu singen. Bereits aus der Zeit um 1770 wird berichtet, daß man (wie noch heute) das „Bar'chu" in langgezogener Weise (vgl. Beisp. V) und das „Kol nidre" bei jeder Wiederholung lauter und höher singe.

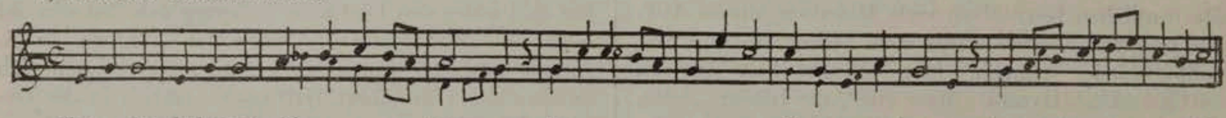
[1]) Als Musik I ist das Sbl. Sprechgesang Nr. 186/87 einzureihen.

Solche Vorschriften des „musikalischen Minhag" bezwecken meist eine sinnreiche, ja oft kabbalistisch tiefsinnige Textausdeutung des Gebetes und haben vor allem den Vortrag des Buches Esther ausdrucksvoll zu dramatisieren gewußt. So wirkten die Chasanim befruchtend auf die Liturgie und knüpften vielfach Schönes in das Traditionsband des synagogalen Gesanges.

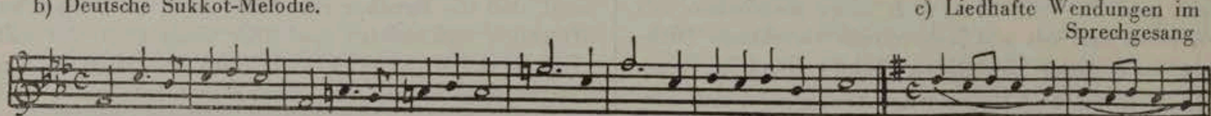
In Deutschland spiegelt, wie in allen europäischen Ländern, der jüdische Liedgesang naturgemäß den Musikgebrauch der Umwelt getreu wieder: Periodisch symmetrischer Aufbau, häufige Verwendung der Dreiteiligkeit oder sequenzartige Melodiebildung sind aus jedem „Schir" herauszuhören. Einzelne derartiger kurzer melodischer Phrasen sind auch in die durch das Alter geheiligten Bezirke des Sprechgesanges gedrungen (vgl. Beisp. Ic), meist einfache Sequenz-Motive, z. B.

I. Synagogale Liedweisen.

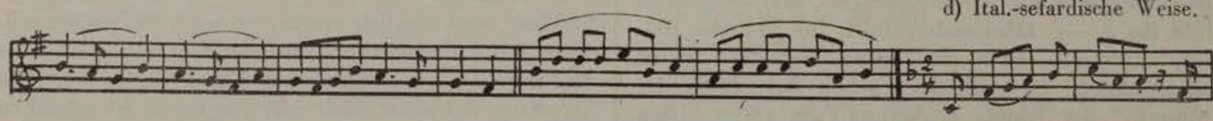
a) Deutsche Pessach-Melodie.



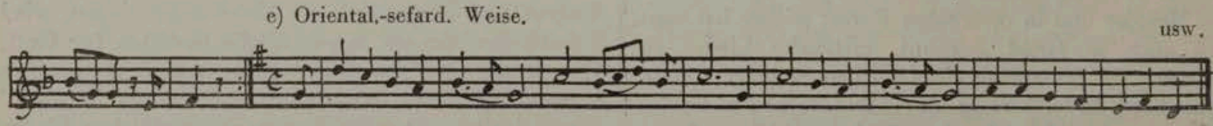
b) Deutsche Sukkot-Melodie. c) Liedhafte Wendungen im Sprechgesang



d) Ital.-sefardische Weise.



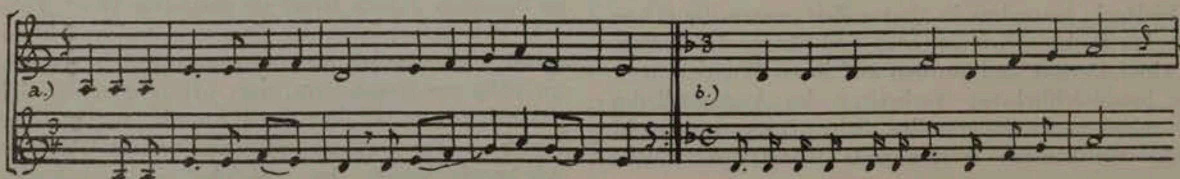
e) Oriental.-sefard. Weise.
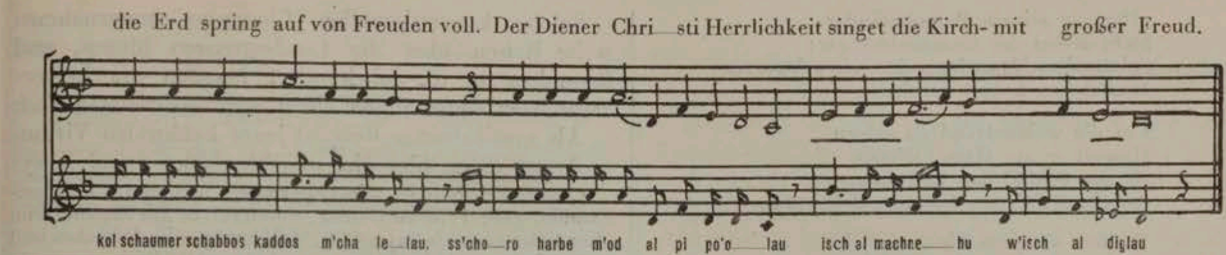


a) Die nach unten gestrichenen Noten geben ältere Abweichungen von der heute üblichen Weise an, darunter im 3. Takt die altertümlich verminderte „mixolydische" Septime b, die auch ein Charakteristikum des Adonaj malach-Steigers ist.

Wie sehr die Juden trotz ihrer erzwungenen Abgeschlossenheit mit dem deutschen Liede ihrer Zeit vertraut waren, zeigt deutlich die Verwendung alter deutscher Volksweisen für einige Piutim des Gottesdienstes. Diese Tatsache wird weniger befremden, wenn man sich der vorher erwähnten Piutim mit spanischen Melodien erinnert und sich zugleich vor Augen hält, daß auch manche der schönsten christlichen Choräle ursprüngliche Volksmelodien benutzen (z. B. „In allen meinen Taten" nach der Weise „Innsbruck, ich muß dich lassen" u. a.). In der Synagoge jedoch erklangen meist nur die Anfangstakte solcher beliebter Volkslieder, vielleicht halb unbewußt, während in der Fortführung und besonders als Schlußwendung Steigermotive benutzt wurden. In dem freieren, häuslichen Lied dagegen ist oft die Ursprungsmelodie Ton für Ton erhalten (Beisp. IIb).

II. Deutsches Volkslied und Synagogengesang. (Nach E. Kirschner.)

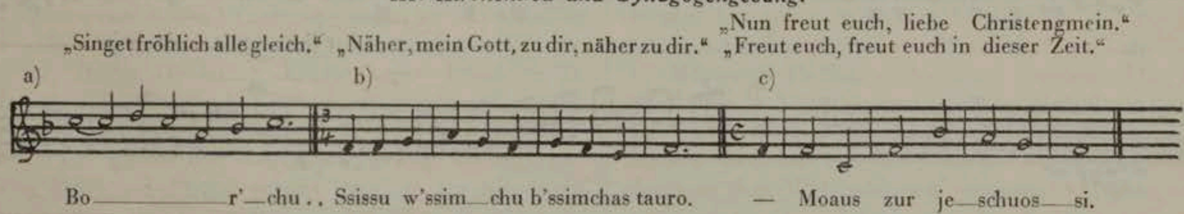




a) Diese Melodiefassung des Piut „Wie Ton in Töpfers Hand" verwendet den Anfang eines deutschen Trinkliedes (1539 gedruckt). — b) Dieser häusliche Sabbat-Gesang stimmt fast ganz mit der Melodie eines Kirchenliedes überein; die Aehnlichkeit leitet sich aber von dem volkstümlichen, beiden zugrunde liegenden „Bruder Veits-Ton" her, der zu Beginn des 16. Jahrh. in Deutschland sehr verbreitet war.

Besonders frappant ist die Übereinstimmung mit deutschen Kirchenliedern auch bei einzelnen melodischen Motiven, die dem unbefangenen Hörer gerade als echt jüdisch vertraut erscheinen; meist werden aber diese Ähnlichkeitszüge aus verlorengegangenen deutschen Volksliedern stammen, die sowohl dem kirchlichen als auch synagogalen Liede zugrunde liegen (Beisp. IIIc, vgl. IIb). Und wo direkte Entnahme nicht wahrscheinlich ist, da zeigt sich doch die Gleichheit des jüdisch- und christlich-deutschen musikalischen Wortschatzes.

III. Kirchenlied und Synagogengesang.
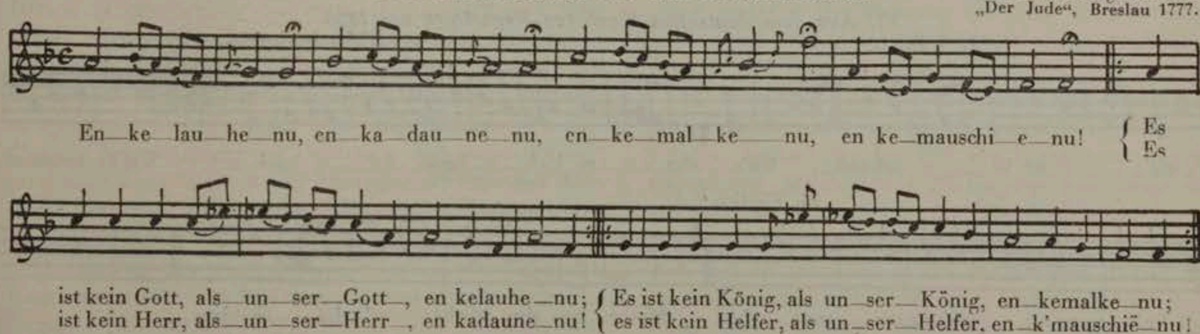


c) Der Choral wird gesungen in der Melodie des verlorenen Volksliedes „So weiß ich eins, das mich erfreut".

In noch höherem Maß von der deutschen Volksmusik beeinflußt waren die häuslichen Gesänge, die ja keine Atmosphäre synagogaler Tradition umgab; ihnen wurde, wie ein erhaltenes Beispiel aus Mendelssohns Zeit lehrt, gelegentlich auch deutscher Text beigefügt (Beisp. IV). Dieses echt volkstümliche Verfahren, einen fremden Text auf solche Weise allgemein verständlich zu machen, kennt auch die deutsche religiöse Volksdichtung: „In dulci jubilo, nun singet und seid froh."

IV. Sabbat-Tischlied aus dem 18. Jahrhundert.

Aus Gottfr. Seligs Zeitschr. „Der Jude", Breslau 1777.



Altertümlich ist hier wieder die verminderte Septime es statt e. (Vgl. Beisp. Ia.).

Die synagogale Sangeskunst der Chasanim war im allgemeinen immerhin konservativer, obgleich sie manchmal recht wilde Blüten trieb: So erstrebten die Vorsänger des 17. und 18. Jahrhunderts schließlich als höchste Stufe der Vollendung eine blendende Virtuosität, eine Kehlfertigkeit, deren gehäufte Läufe, Triller und Verzierungen geradezu barock zu nennen sind. Vergeblich drangen die Rabbinen auf stärkere Verinnerlichung; denn die Gemeinde zollte dem virtuosen Chasan ungeteilten Beifall, zumal er ihr meistens wohl den einzigen musikalischen Kunstgenuß überhaupt vermittelte. Der Vorbeter wußte aber auch klug jeden stimmlichen Effekt zu benutzen: Mit den Fingerspitzen am Kehlkopf und diesen wie eine Geigensaite bearbeitend, verstand er Tremolos hervorzubringen, das Schofarblasen leitete er mit Hornimitationen seiner Stimme ein, in nachtigallähnlichem Falsett brachte er wortlose Vokalisen vor, kurz: Er „gebärdet sich nicht anders, als wenn er außer sich selbst wäre: bisweilen weint er, bisweilen lacht er", so konnte Schudt über diesen leidenschaftlichen Vortrag schreiben. Bei weiterer Steigerung der Ansprüche zog man junge Begleitsänger (Meschorerim) hinzu, die in freier Improvisation den Gesang des Chasan begleiteten („Singer" und „Baß").

So bildete sich jener Typ des Chasan heraus, der bohèmehaft mit seinen Meschorerim die Lande durchzog und mit seinem künstlerhaften Auftreten den Rabbinen und später allen fortschrittlichen Kreisen der Emanzipation zum dauernden Stein des Anstoßes wurde. Heinrich Heine schildert ihn:

„Dort an seinem Betpultständer
Steht schon der Gemeindesänger;
Schmuckes Männchen, das sein schwarzes
Mäntelchen kokett geachselt.

Um die weiße Hand zu zeigen,
Haspelt er am Halse, seltsam
An die Schläf' den Zeigefinger,
An die Kehl' den Daumen drückend.

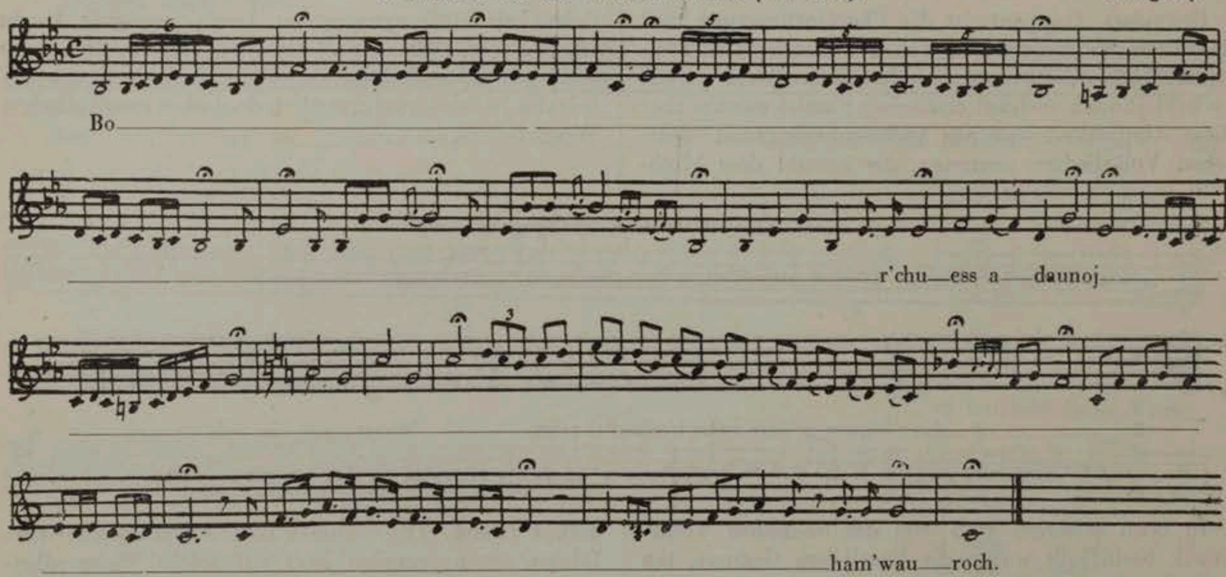
Trällert vor sich hin ganz leise,
Bis er endlich laut aufjubelnd
Seine Stimm' erhebt und singt:
Lecho Daudi Likras Kalle!"

Solche konzertierenden Chasanim unternahmen weite Reisen über die Landesgrenzen hinaus, und besonders im 18. Jahrhundert besaßen die hervorragendsten unter ihnen einen weit verbreiteten Ruf.

Als musikalisches Beispiel jener kantoralen Virtuosenkunst diene hier ein „Bar'chu" des Israel Lovy:

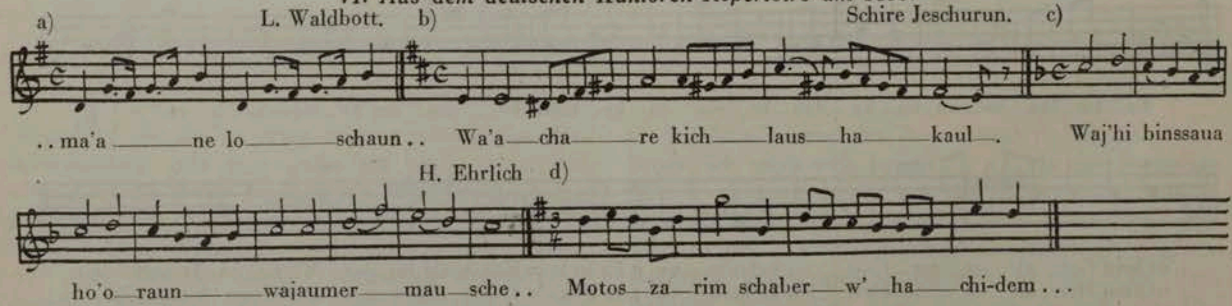
Charakteristisch ist sein Lebenslauf: Aus poln. Chasanim-Familie, geb. 1773 zu Danzig, wanderte er mit Meschorerim über Böhmen nach Bayern; nach Vorträgen in deutschen und französischen Städten kam er 1818 nach Paris, wo man seinen umfangreichen Bariton in Synagoge, Theater und Konzert bis zu seinem Tode 1832 hören konnte.

V. Bar'chu für die Wallfahrtsfeste (um 1800). Israel Lovy.



Solche Töne erklangen wohl allerorts in den Judengassen, wo (wie der Berliner Reformator David Friedländer 1792 schreibt) „ein Cantor die Oper und ein Malchus'cho eine Bravourarie vertritt". Und noch bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hinein tauchten neben solchen virtuosen Kunststücken, im Gesangsrepertoir der unbedeutenderen Chasanim zumal, populäre Lied- und auch Opernmelodien auf (Beisp. VI).

VI. Aus dem deutschen Kantoren-Repertoire um 1855.



Diese Beispiele, H. Ehrlichs „Liturg. Zeitschr. zur Veredelung des Synagogengesanges" (1851—61) entnommen, bringen a) und b) bekannte „Freischütz"-Melodien. c) die durch „O du fröhliche" bekannte sizilianische Volksweise. d) „Wohlauf noch getrunken". — U. a. verzeichnet die Zeitschr. auch ein „Emmes ki atto hu jauzrom", dessen Text durch H. Goldberg der Stradella-Kirchenarie unterlegt wurde!

Eine neue Epoche der Synagogenmusik begann in den Ländern, wo sich im Gefolge der Emanzipationsbewegung das Lebensgefühl der Juden so gewandelt hatte, daß ihnen das Volkstümlich-Wildwüchsige des bisherigen Liedgesanges nicht mehr genügen konnte. An seine Stelle traten die Kunstformen der europäischen Musik. Es entstand eine neue Generation von Synagogenkomponisten, die nicht immer mehr aus den Reihen der Chasanim stammend, aus der Gesinnung der allgemeinen Kunstmusik heraus die Gebete, Psalmen und Hymnen vertonten. Die bekanntesten Vertreter dieser Richtung sind, neben vielen zu Unrecht vergessenen und unbekannten, Salomon Sulzer (Wien) und Louis Lewandowski (Berlin).

Diese Bewegung der synagogalen Kunstmusik schuf neben neuen Werten auch viel neue Problematik und bildet ein besonderes Kapitel der synagogalen Musik.

Literatur: Neben den in Sbl. „Sprechgesang" angegebenen Schriften allgemeiner Art:
E. Kirschner, Ueber mittelalterliche hebr. Poesien u. ihre Singweisen. Frankfurt a. M. 1914.
E. Kirschner, Synagogengesang u. deutsches Volkslied. Jüd.-liberale Ztg. IV 45 (1924).
A. Friedmann, Lebensbilder berühmter Kantoren, Bd. III mit Anhang: Zur Geschichte d jüd. Kantorats. Berlin 1928.
S. Guttmann, Aus der Purim-Andacht. Jüd.-liberale Ztg. V 10 (1925).
A. Nadel, Musik der Purim-Megilla. Beilage zum Berliner jüd. Gemeindeblatt, März 1928.

Mai 1930. H. L.

Ica.

Jewish Colonization Association.

G r ü n d u n g. Das Elend der Juden in den Ostländern Ende des 19. Jahrhunderts, namentlich die dauernden Verfolgungen, denen die jüdische Bevölkerung in Rußland, Polen und Rumänien ausgesetzt war, veranlaßten Baron Moritz H i r s c h zur Gründung eines Kolonisationshilfswerks, der Jewish Colonization Association (Ica), das die Auswanderung der Juden aus Osteuropa nach Amerika und anderen Ländern organisieren sollte. Baron Moritz Hirsch, geborener Münchener, wohnhaft in Paris, wollte vor allem die bedrängte Lage der völlig verarmten Juden Rußlands und Polens durch Förderung des Handwerks und der Landwirtschaft heben. Nachdem sein Angebot an die russische Regierung, ihr für diese Zwecke 50 Millionen Francs zu überlassen, abgelehnt wurde, gründete Baron Hirsch am 10. September 1891 die I c a in Form einer Aktiengesellschaft mit einem Anfangskapital von zwei Millionen englischen Pfund, von deren 20 000 Anteilen er selbst 19 993 Anteile übernahm und Lord Rothschild, Julian Goldsmid, Ernst Cassel, Friedrich D. Mocatta, Benjamin L. Cohen, Salomon H. Goldschmidt und Salomon Reinach je einen Anteil überließ. Im Laufe der Jahre wurde das Kapital auf zehn Millionen Pfund erhöht und die Ica hierdurch zur größten und bedeutendsten jüdischen Wohlfahrtsorganisation der Welt erhoben.

Die Leitung der Ica wurde in die Hände eines Zentralkomitees gelegt, dessen Sitz auch jetzt noch Paris ist. Außerdem wurden in Petersburg, Warschau, Kiew, Odessa und anderen jüdischen Zentren Zweigstellen eingerichtet, ferner ein Verwaltungsrat im Hauptland der Kolonisierungspläne, in Argentinien, ins Leben gerufen mit einem Leiter der Kolonien, dem Obersten A. E. W. Goldsmith. Nach dem Tode des Baron Hirsch (1896) wurde Salomon H. Goldschmidt Präsident, später übernahm die Leitung Narcisse Leven und nach ihm Franz Philippson. Zurzeit ist Leonard L. Cohen aus London Präsident der Ica (früherer langjähriger Präsident des Londoner Board of Guardians). Vizepräsident ist Professor Salomon Reinach (zugleich Vizepräsident des Zentral-Komitees der Alliance Israélite und einer der ersten Archäologen Frankreichs).

Die Kolonisten, meist russische Juden, werden durch Landanweisung und Überlassung von Werkzeugen zu Beginn unterstützt, verpflichten sich jedoch zur Rückzahlung in einer vereinbarten Zeit, so daß das Kapital nicht verbraucht wird und immer wieder für Neuansiedlung von Emigranten nutzbar gemacht werden kann.

In den Kolonien selbst bestehen Komitees, die sich um die Kolonisten zu kümmern haben. Den Kolonisten wird Arbeit nachgewiesen, Arbeiter werden zu Fachleuten ausgebildet und Sprachkurse eingerichtet. Solche Kurse existieren in Buenos Aires, Santa Fé und Rosario. Neuerdings ist ein Fonds gebildet worden „für Ankauf von Schiffskarten", durch den die Einwanderer die Möglichkeit haben, für Verwandte in Europa zu billigen Preisen und günstigen Zahlungsbedingungen Schiffskarten zu erwerben. Immigranten, die nicht ohne direkte Hilfe auskommen können, wird für die erste Zeit eine entsprechende Unterstützung gewährt.

Im einzelnen hat die Ica folgende K o l o n i s a t i o n s w e r k e durchgeführt:

A r g e n t i n i e n. 1890 kaufte Baron Hirsch Land für die Kolonie Palacios, später Moiseville genannt, und siedelte hier 827 russische Auswanderer an. Nach einigen Jahren der Konsolidierung konnten die Kolonien ausgedehnt und vermehrt werden, und heute umfaßt der Besitz der Ica etwa 400 000 ha, von denen ungefähr ein Drittel selbständigen Kolonisten gehört. Auf diesen Ica-Böden leben (1929) fast 6000 Familien mit ungefähr 35 000 Köpfen; innerhalb der Landbezirke haben sich Dörfer gebildet, in denen ausschließlich Juden wohnen. Die Siedlungen werden von einer Zentraldirektion in Buenos Aires verwaltet. In der Nachkriegszeit hat die Schnelligkeit der Besiedlung erheblich zugenommen, allein 1926 wanderten 7500 Immigranten ein. Der Wert der jährlichen Ernte beträgt ca. sieben Millionen Dollar, das in den jüdischen Kolonien investierte Material kann auf rund 25 Millionen Dollar veranschlagt werden. Die Zahl der Juden in Argentinien ist seit der Gründung der Ica von 1000 auf mehr als 200 000 angestiegen, und Buenos Aires ist eines der wichtigsten und lebendigsten Zentren der Weltjudenheit geworden. Naturgemäß strömen aus dem Nachwuchs der Kolonien, die den Bevölkerungsüberschuß nicht restlos aufzunehmen vermögen, zahlreiche jüdische Elemente in die städtischen Berufe, wodurch das argentinische Judentum seine besondere Prägung erhält.

Die wertvolle Beteiligung der Juden am aufstrebenden Kulturleben Argentiniens wird auch von den nichtjüdischen Kreisen anerkannt. Die große argentinische Zeitung P R E N S A schrieb über die Ica-Organisation: „Die jüdischen Kolonisten stellen ein wertvolles Element unserer Bevölkerung dar; sie sind intelligente und loyale Arbeiter und können vielen unserer Mitbürger als Beispiel dienen."

In B r a s i l i e n, dessen klimatische Bedingungen bei weitem nicht so günstig sind wie die Argentiniens, begann die Ica erst im Jahre 1903 durch die Gründung der Kolonie Philippson auf einer Landstrecke von über 5700 ha die Kolonisation. 1910 wurde eine zweite Siedlung durch den Ankauf von fast 100 000 ha, davon die knappe Hälfte Waldbestand, vorbereitet, und 1927 wurde eine neue Siedlung (Baron Hirsch) gegründet. Die Gesamtzahl der auf Ica-Böden angesiedelten Juden in Brasilien beträgt mehr als 4000.

V e r e i n i g t e S t a a t e n. Hier wurde im Jahre 1899 durch Verbindung mit dem Baron de Hirsch-Fonds die „Jewish Agricultural and Industrial Aide Society" gegründet, die die landwirtschaftlichen Bestrebungen der Juden Nordamerikas unterstützt. Mehr als 80 000 Juden sind in den verschiedenen Zweigen der Landwirtschaft zum großen Teil als selbständige Farmer beschäftigt.

In K a n a d a bestanden jüdische Kolonien schon vor der Gründung der Ica, da nach den großen Judenverfolgungen in Rußland die Juden vielfach nach Kanada ausgewandert waren, um sich dort mittels Ackerbau und Landwirtschaft eine friedliche Heimat zu schaffen. Doch einen großen Fortschritt machten diese Besiedlungen erst mit dem Eingreifen der Ica

in die Organisation. Die Ica verband sich mit der Young Mens Hebrew Benevolent Society (aus der 1900 das Baron Hirsch-Institut in Montreal hervorging) und übernahm die Verwaltung der Kolonien in Kanada, zu welchem Zweck sie ein Komitee in Montreal errichtete. Wie in Argentinien und Brasilien werden auch hier die Kolonisten etabliert. Sie werden mit Sorgfalt ausgewählt und auf Parzellen von beschränkter aber für bescheidene Ansprüche genügender Ausdehnung (160 Acres in Kanada, fast 75 ha) angesiedelt. Sie finden dort die nötigen Gebäude, und Vorschüsse beschaffen ihnen Tiere und das Material, das sie brauchen. Außer den alten Kolonien, wo noch erhebliche Reserven an Terrains vorhanden sind, wurden z. B. im Jahre 1927 65 Parzellen in den Kolonisationszentren Hirsch und Sonnenfeld erworben (ca. 5000 ha).

In Palästina besitzt die Ica seit 1896 einige landwirtschaftliche Siedlungen, und 1900 übernahm sie die Verwaltung der Rothschildschen Kolonien durch eine eigene Gesellschaft, die „Pica" (Palestine Jewish Colonization Association).

Rußland. Hier entfaltete die Ica schon vor dem Kriege eine ausgedehnte Tätigkeit in der Verwaltung jüdischer Kolonien Südrußlands. Durch den Krieg erfuhr diese Förderung eine Unterbrechung, und erst 1923 konnte die Arbeit in Rußland wieder aufgenommen werden. Die Verwaltung erstreckte sich (1925) auf 50 Kolonien mit 7800 Wirtschaften und etwa 37 000 Menschen auf einer Fläche von ca. 96 000 ha. 1926 traf die Ica mit der Sowjet-Regierung ein Übereinkommen, nach dem ca. 3300 jüdische Familien in Südrußland in einem durch die Sowjet-Regierung zur Verfügung gestellten Gebiet angesiedelt werden können:

„Die Regierung stellt den Boden unentgeltlich zur Verfügung, bewilligt Kredite, gewährt Ermäßigung der Bahntransportgebühren und die üblichen Vergünstigungen wie Steuerfreiheit u. a. m. Es wurden in den Jahren 1925, 1926 und 1927 den jüdischen Siedlern über 300 000 ha Land zugewiesen, und allein in der Krim und in der Ukraine, den zwei jüdischen Hauptsiedlungsgebieten, bestehen heute weit über 200 jüdische Dörfer mit rund 12 000 Familien. Im ganzen sind in den letzten drei Jahren rund 15 000 Familien im Wege der planmäßigen Kolonisation angesiedelt worden. Die Kolonisten treiben Getreide-, Wein- und Obstbau, Viehzucht, Milchwirtschaft, Geflügelzucht, Imkerei. Die Kosten der Kolonisation werden in der Hauptsache vom Joint und der Ica bestritten. Der Joint hat von Ende 1924 bis Oktober 1927 rund 3 700 000 Dollar aufgewendet, während die Ica 3 085 000 Dollar bereitgestellt hat." (Tätigkeitsbericht der Ica 1928.)

Außerdem ist die Ica auf Grund eines mit den Behörden der U. S. S. R. getroffenen Übereinkommens vom Juni 1928 ermächtigt worden, die Juden bei der Auswanderung nach Amerika zu unterstützen und hat zu diesem Zweck Informationsbüros für Emigranten in verschiedenen wichtigen Zentren Rußlands errichtet.

In Beßarabien unterhält die Ica einige 20 Siedlungen, in denen insgesamt ca. 3500 jüdische Familien leben. Neuerdings macht die Ica den Versuch, jüdische Farmer auch in Frankreich anzusiedeln.

Verschiedene Tätigkeitsgebiete der Ica. Der Eigenart der jüdischen Situation entsprechend konnte sich die Ica naturgemäß nicht auf die Gründung und Unterhaltung der Kolonien selbst beschränken, sondern mußte ihr Tätigkeitsgebiet über diesen Rahmen hinaus erweitern. Erstens mußte die Ica die Fürsorge für die Erziehung der Kinder in den Kolonien und für die Aufrechterhaltung des religiösen Lebens übernehmen. So entstand das ausgedehnte Schulwerk, durch das die Ica in den von ihr besiedelten Kolonien Schulen gründete, die nach Ablauf einer gewissen Periode der Konsolidierung alsdann von den Staaten übernommen wurden. In Argentinien hat z. B. die Ica 80 Schulen mit 7000 Schülern und 90 Religionsschulen mit 4000 unterrichteten Kindern ins Leben gerufen, in Kanada mehrere Schulen und 14 Religionskurse. Da sowohl vor als nach dem Kriege in den von der Ica besiedelten Ländern zahlreiche Zuwanderer einströmten, die hier Unterkommen zu finden hofften, ohne daß die Ica selbst sie übernehmen konnte, entstanden zahlreiche Hilfsorganisationen, Stellennachweise, Kreditgenossenschaften, Fachschulen, Handwerkerstuben usw. Da ferner durch die Auswanderungsbestimmungen vor allem in dem letzten Jahrzehnt die Auswanderung aus Osteuropa äußerst eingeschränkt ist, mußte die Ica im Verein mit den anderen Hilfsorganisationen, vor allem dem Joint, sich der verelendeten Massen Osteuropas annehmen. So entstand das großzügig organisierte und neben der Tätigkeit des Joint ausgedehnteste Hilfswerk für die Juden Osteuropas. In Polen wurde der Wiederaufbau der zerstörten Häuser übernommen, ein Netz von Kreditkassen ausgespannt, dem mehr als eine halbe Million Mitglieder zurzeit angeschlossen sind und durch das jährlich über 30 Millionen Rubel ausgeliehen werden. Handwerkerschulen, Versuchsanstalten und Lehrgüter suchen die Juden für die künftige Berufsumstellung vorzubereiten. In Rußland und Polen werden gegenwärtig etwa 40 Fachschulen mit mehr als 4000 Lehrlingen zur Vorbereitung für den Handwerksberuf aufrecht erhalten.

Um den Strom der Auswanderer sinngemäß in die verschiedenen Siedlungsländer zu leiten und den der Landessprache meist unkundigen Emigranten behilflich zu sein, organisierte die Ica seit 1900 die Auswanderung teils allein, teils in Verbindung mit dem Joint und dem Emigdirect („Vereinigtes Komitee für jüdische Auswanderung"). 1906 wurden durch die Ica 28 000 Juden bei der Auswanderung aus Rumänien geleitet und während der Jahre 1905—1914 alljährlich rund 70 000 Auswanderer durch mehr als 400 örtliche Komitees betreut. Seit 1927 besteht eine Arbeitsgemeinschaft zwischen Ica, Hias (Jüdische Einwanderungshilfsgesellschaft von Amerika) und Emigdirect unter dem Namen „Hicem".

Literatur: Jüd. Nationalbiographie von Wininger, Art. Moritz v. Hirsch. Jüd Lexikon, Art. Jewish Colonization Association u. Moritz v. Hirsch.

Mai 1930. C. E

Schmone Esre.

Schmone Esre heißt „Achtzehn“ und muß eigentlich vervollständigt werden durch das Substantiv B'rachoth = „Die achtzehn Segenssprüche“ oder das „Achtzehngebet“. Es wird so genannt, weil es aus 18 (in Wahrheit 19) kurzen Gebeten besteht, von denen jedes mit einem Segensspruch, einer B'racha, endet. Da die Gebete in der Mehrzahl Bitten enthalten, wird das Gesamtgebet auch das „Bittgebet“ genannt, die Tefillah. Die Sephardim nennen es Amida, das Standgebet, weil es stehend gesprochen wird.

Was heute als geschlossene Schmone Esre vor uns steht, ist das Produkt einer langen Geschichte und die Sammlung einer Reihe von Gebeten, die aus sehr verschiedenen Zeiten stammen und deren Entstehung vielfach unbekannt ist.

Die Schmone Esre setzt sich aus drei Teilen zusammen: einem Hymnus auf die Größe Gottes als Einleitung, aus drei kurzen Gebeten bestehend, einem Dank als Abschluß, der ebenfalls aus drei Abschnitten zusammengesetzt ist, und dreizehn Bitten, die den inneren Hauptteil des Gebets bilden.

Der Tefillah vorangesetzt wurde von Rabbi Jochanan (3. Jhd.) der Satz aus dem 51. Psalm:

„Mein Herr! meine Lippen mögest du öffnen und mein Mund verkünde dein Lob!“

Das 1. Gebet.

Das 1. Gebet wird Aboth = Väter genannt, denn in ihm wird Gott als der Gott der Stammväter angerufen. Den Stammvätern, allen voran Abraham, hat Gott sich versprochen als ewiger Schützer, ihm verhieß er den Segen für ihn und seine Kinder und alle nachfolgenden Geschlechter, und darum wird am Anfang des großen Bittgebetes Gott gleichsam an diesen Bund mit Abraham, an die Verheißung erinnert, die er Abraham gegeben: „Und ich werde dich zu einem großen Volke machen, und ich werde dich segnen und du sollst zum Segen werden für die Völker!“

Die in diesem Gebet zusammengestellten Anrufungen sind zumeist Zitate aus Bibelstellen, wie überhaupt die meisten Formeln der Tefillah Redewendungen aus dem Text der Bibel sind. Diese Tatsache ist wichtig für die psychologische Einstellung zum Inhalt des Gebets. Für den Beter der früheren Zeiten, dem der Bibeltext so gegenwärtig und lebendig war wie etwa einem Goetheforscher der Text des Faust, hatten all diese zu einem großen Bittgebet zusammengetragenen Formeln eine ganz andere Bedeutung, für ihn besaßen sie einen ganz anderen Duft und Klang als für den heutigen Juden, der diese Sätze mit kühler Sachlichkeit liest, den Worten und den Wünschen in gleicher Weise fern. Der Jude früherer Zeit las sie nicht mit Intellekt, sondern mit Empfindung, nicht als „Text“, sondern als eine von lauter Erinnerungen, lauter ihm bekannten Bibelstellen durchwobene Melodie aus der Jugendzeit. Man muß sich ferner in die Schicksalslage und seelische Stimmung des Juden jener Zeiten versetzen, um die „Tefillah“ in ihrem Geist und ihrer Wirkung zu erfassen: ein in schwerster Not und Unterdrückung lebender, zugleich aber von Frömmigkeit, Hoffnung und Vertrauen auf die Erfüllung aller Verheißungen tiefst durchdrungener Mensch betet durch dieses Gebet dreimal täglich zu seinem Gott, dem himmlischen Vater, der ihm wirklich ein Vater ist:

Gelobt seist du, Ewiger, unser Gott und Gott unserer Väter, Gott Abrahams, Jizchaks und Jaakobs, Gott der Große, der Mächtige, der Gewaltige, höchster Gott, der gute Gnaden vergilt und alles besitzt und gedenkt der Gnadenwerke der Väter und herbeiführt den Erlöser ihren Kindeskindern um seines Namens willen in Liebe. König, Helfer und Retter und Schild! Gelobt seist du Ewiger, Schild Abrahams.

Das 2. Gebet.

Das 2. Gebet wird Geburoth = Allmacht genannt nach dem ersten Anruf Gottes als dem Mächtigen. Im Anschluß an die Erinnerung der vor langen Zeiten gestorbenen Stammväter und im Gedenken an die große Reihe der Ahnen, die von den Stammvätern in ununterbrochener Generation bis zu dem heute betenden Enkel führt, der dieses Gebet spricht, wird der Toten gedacht und der Allmacht Gottes, die nach einem der Glaubenssätze des Judentums dereinst all diese Toten erwecken wird:

Du bist ewig mächtig, Gott, du belebst Tote und bist groß zu helfen.

Der die Lebenden in Gnade erhält, die Toten belebt in Barmherzigkeit, die Fallenden stützt und die Kranken heilt und die Gefesselten löst und seine Treue erhält den im Staube Schlafenden. Wer ist wie du, Herr der Gewalten, und wer ist dir gleich, König, der tötet und belebt und sprießen läßt das Heil. Und zuverlässig bist du, zu verlebendigen die Toten. Gelobt seist du Ewiger, der die Toten belebt.

Das 3. Gebet.

Das dritte, nur aus einem Satz bestehende Gebet, wird Keduschat ha schem = die Heiligung des Namens genannt:

Du bist heilig und dein Name ist heilig und Heilige loben dich jeden Tag — Selah. Gelobt seist du Ewiger, heiliger Gott!

Das 4. Gebet.

Mit dem 4. Gebet beginnt die Reihe der dreizehn Bitten. Die erste heißt Chonen hadaath = der mit Erkenntnis begnadende (Gott) oder auch Binah = die Einsicht, denn an der Spitze aller Bitten steht — bezeichnend und rühmlich für das Judentum — die Bitte um Einsicht:

Du begnadest den Menschen mit Erkenntnis und lehrst den Menschen Einsicht. Begnade uns von dir aus mit Erkenntnis, Einsicht und Vernunft. Gelobt seist du Ewiger, der mit Erkenntnis begnadet.

Das 5. Gebet.

Das 5. Gebet trägt den Namen Teschuwa = die Umkehr nach seinem ersten Wort Haschiwenu. In diesem Gebet wird die allgemeine Bitte um Einsicht präzisiert. Die erste Folge der Einsicht und Umkehr ist die Erkenntnis von der Einzigartigkeit und Heiligkeit der Lehre und des Lebens im Dienst dieser Lehre und darum bittet der Beter:

Führe uns zurück, du unser Vater, zu deiner Lehre und nähere uns, unser König, deinem Dienst und lasse uns zurückkehren in voller Buße vor dir. Gelobt seist du Ewiger, der Wohlgefallen hat an Umkehr.

Das 6. Gebet.

Anschließend an die Bitte um die allgemeine Umkehr des Volksganzen zur Religion und zum Tempeldienst bittet der Einzelne um die Gnade der Sündenvergebung, die die Pforte zur Rückkehr zu Gott bildet:

Verzeih uns, unser Vater, denn wir haben gesündigt, vergib uns, unser König, denn wir haben uns vergangen. Denn ein Vergeber und ein Verzeiher bist du. Gelobt seist du Ewiger, Gnädiger, der immer wieder vergibt.

Das 7. Gebet.

Mit dem 7. Gebet schließen sich an die bisherigen Bitten um seelisches Heil und um geistige Güter die weltlichen Bitten.

An der Spitze steht die Bitte aller Bitten, das Flehen um Beendigung des großen, größten Unglücks, das über dem ganzen Volk lastet, das allgemeine Elend Israels, das unter den Völkern zerstreut ist und voll Sehnsucht des Tages der verheißenen Erlösung harrt. Darum steht als erste unter allen die Bitte um Geulah = die Erlösung, und der Ruf zu Gott, für Israel den großen Streit zu führen:

Sieh auf unser Elend und streite unseren Streit und erlöse uns schnell um deines Namens willen, denn ein mächtiger Erlöser bist du. Gelobt seist du Ewiger, der Erlöser Israels.

Das 8. Gebet.

Das 8. Gebet ist eine Spezialisierung des Vorangehenden. Es bittet um Heilung von allen Plagen, die Israel in seinem Elend leiden muß und endet, anknüpfend an das Wort Heilung, mit einer Bitte um Heilung der Kranken Israels:

Heile uns Gott, und wir werden geheilt werden; hilf uns und uns wird geholfen sein, denn unser Ruhm bist du.

Und führ' herbei eine vollkommene Genesung für all unsere Plagen, denn ein Gott, ein König, ein treuer und barmherziger Helfer bist du. Gelobt seist du Ewiger, Heiler der Kranken seines Volkes Israel.

Das 9. Gebet.

Das 9. Gebet, Birkat haschanim, das Jahresgebet, erfleht Erntesegen und entstammt folglich Zeiten, in denen die Juden noch ein ackerbautreibendes Volk auf eigener Scholle waren:

Segne uns, Ewiger, unser Gott, dieses Jahr und alle Arten seines Getreides zum Guten und gib Segen über die Fläche der Erde und sättige uns von deinem Gute und segne unser Jahr wie die guten Jahre. Gelobt seist du Ewiger, der die Jahre segnet.

Wie ein Anachronismus steht dieses uralt ländliche Gebet aus der Zeit des patriarchalischen Bauernlebens zwischen den vorhergehenden und den nachfolgenden Abschnitten, die Erlösungsschreie aus dem Elend der Zerstreuung sind.

Das 10. Gebet.

Kibuz Alujoth = Sammlung der Vertriebenen:

Blase mit großem Schofar zu unserer Freiheit und erhebe das Panier zur Sammlung unserer versprengten Teile und sammle uns allesamt von den vier Ecken der Erde. Gelobt seist du Ewiger, der sammelt die Verstoßenen seines Volkes Israel.

Das 11. Gebet.

Und wenn die Vertriebenen wieder gesammelt sind in Zion, dann möge das Volk vor der Fremdherrschaft bewahrt bleiben, unter deren Lasten und Ungerechtigkeiten und deren Fremdgerichten es jahrhundertelang ehedem geseufzt. In diesem Gebet klingt die Erinnerung an die Herrschaft eines Antiochus Epiphanes und Herodes nach, hier zittern noch der Haß und die Furcht vor Rom in den Herzen der Vertriebenen, und der Bedrängte draußen im Galuth bittet den Schöpfer, die Zeit der eigenen Richter wieder zu verwirklichen, als Führer des Volkes keine fremden Landpfleger und keine römischen Landverweser, sondern wieder die Weisen des Volkes einzusetzen und über allem selbst als höchster Richter in Gnade und Barmherzigkeit zu thronen:

Bringe zurück unsere Richter wie dereinst und unsere Räte wie am Anfang und entferne von uns Kummer und Seufzer und sei König über uns, du Ewiger, allein in Gnade und Barmherzigkeit und rechtfertige uns beim Gericht. Gelobt seist du Ewiger, König, der da liebt Gerechtigkeit und Recht.

Das 12. Gebet.

Das 12. Gebet ist das unstreitig interessanteste Stück der Achtzehnreihe. Es ist von dem eigentlichen Redaktor des Gesamtgebetes, Rabban Gamliel II., etwa um die Zeit 100 n. Chr. in die Tefillah eingeschoben worden, wodurch diese, die bisher nur aus 17 Gebeten bestand, zum Achtzehngebet wurde.

Die ersten Anhänger der christlichen Kirche lebten unter den Juden als eine Art jüdische Partei. Sie waren Juden, die gegenüber den Altjuden eine neue Anschauung vom Wesen des Judentums vertraten. Sie lebten unter den Juden, waren Gemeindemitglieder, betätigten sich wie andere als Vorbeter, Lehrer u. dgl., feierten die jüdischen Feste und wurden selbstverständlich von den Heiden, die den jüdischen Problemen meilenfern und verständnislos gegenüberstanden, mit den übrigen Juden identifiziert. Ganz allmählich änderte sich das Verhältnis. Die Differenzen traten immer schärfer zutage. Die Judenchristen trieben nach den Grundsätzen der neuen Lehre eifrig Propaganda unter den Heiden, der Zulauf mehrte sich und mit der Zunahme der nichtjüdischen Elemente wurde auch die Denkungsart im Kreise der Judenchristen immer unjüdischer, ja schließlich judenfeindlich. Hiermit begann die Zeit feindlicher Akte. Namentlich Verleumdungen bei den Römern scheinen nicht selten gewesen zu sein. In den Gemeinden selbst machte sich nun eine Unsicherheit geltend. Man empfand gleichzeitig die große Gefahr für den Bestand des Judentums durch die geistige und physische Überfremdung. Man begann, die neue Richtung zu bekämpfen. Man bemühte sich, die Judenchristen aus ihren Positionen in den Gemeinden her-

auszudrängen. Man suchte auch nach einem Prüfstein für die Gesinnung der Gemeindemitglieder. Diesem Zweck diente der Fluch gegen die Verleumder. Durch die Einfügung eines solchen Fluches in die Gebetsordnung wurde es den Judenfeinden unmöglich gemacht, am Gottesdienst ferner teilzunehmen oder gar als Vorbeter einer Gemeinde zu wirken. Während man sonst in jenen Zeiten, in denen die Gebete noch nicht schriftlich fixiert waren, sondern vom Vorbeter frei mit individuellen Varianten vorgetragen wurden, keinen besonderen Wert auf die textliche Genauigkeit des Vortrages legte, wachte man in diesem Fall eifrig darüber, daß dieser Fluch über die Verleumder deutlich und unverfälscht vorgetragen wurde und daß alle Gemeindemitglieder ihn durch das „Amen" bekräftigten.

Die Urform dieses Gebets gegen die Verleumder ist offenbar in den ersten Jahrzehnten der gewöhnlichen Zeitrechnung aufgekommen, aber nach der Zerstörung des Tempels vermutlich in Vergessenheit geraten. Erst als 100 Jahre später bei der neuen Besiedlung Palästinas die Judenchristen unter Hinweis auf die Zerstörung des Tempels erneut unter den Juden Propaganda für das Christentum zu treiben begannen, schaltete Rabban Gamliel II. das Gebet wider die Ketzer als 12. Gebetsabschnitt in die Tefillah ein.

Keines der 18 Gebete hat begreiflicherweise in seinem Wortlaut so viele Wandlungen erfahren wie dieses. In seinen Fluch, der in seiner alten Form nach einigen Jahrhunderten gegenstandslos, historisch, anachronistisch geworden war, legten die von allen verfolgten und zertretenen Seelen später den Dulderschmerz ihrer Qualen, durch ihn entrang sich ihren gepreßten Herzen der ohnmächtig getragene Haß gegen ihre grausamen Peiniger. Unter der Decke der vielfachen Abwandlungen und Zutaten ist der ursprüngliche Wortlaut gar nicht mehr festzustellen. In den reformierten Gebetbüchern ist er völlig gestrichen:

Und den Verleumdern sei keine Hoffnung und alle, die Boshaftes tun, im Nu mögen sie zugrunde gehen, und sie allesamt schnell ausgerottet werden und die Bösewichte mögest du schnell tilgen und zerschmettern und zermalmen, und sie unterwerfen schnell in unseren Tagen. Gelobt seist du Ewiger, der Feinde zerbricht und die Bösewichte unterwürfig macht.

Das 13. Gebet.

Das 13. Gebet ist das Gegenstück zum 12. Nach der Bitte um Verfluchung der Verleumder wird der Segen erfleht für alle Gerechten und Frommen, für die Überbleibsel der Schriftgelehrten und — was auf die gleichzeitige Entstehung dieses Gebets mit dem vorhergehenden hinweist — für die Gerim aus gerechter Gesinnung, d. h. für jene Heiden, die sich dem Judentum angeschlossen haben und treue Anhänger der alten Überlieferung geworden sind oder werden wollen. Und zugleich fleht die Gemeinde, daß es nicht vergeblich sein möge, wenn sie mit Beharrlichkeit die alte Lehre vertritt und allen Neuerungen Widerstand leistet und für die alte Lehre Leiden erduldet:

Über die Gerechten und über die Frommen und über die Ältesten deines Volkes, des Hauses Israel, und über die Überbleibsel ihrer Schriftgelehrten und über die Gerim aus gerechter Gesinnung und über uns möge deine Barmherzigkeit sich regen, Ewiger, unser Gott, und gebe guten Lohn allen, die deinem Namen in Wahrheit vertrauen und teile uns dasselbe zu wie ihnen für immer, wir mögen nicht beschämt werden, daß wir auf dich vertrauten. Gelobt seist du Ewiger, Stütze und Zuversicht der Gerechten.

Das 14. Gebet.

Das 12. und 13. Gebet sind Einfügungen, die die logische Folge der Gebete unterbrechen. Mit 14 wird an 11 angeknüpft. Gebet 11 bittet um Wiedereinsetzung der eigenen Gerechtsame, Gebet 14 um den neuen Bau des zerstörten Tempels und die Wiedererrichtung des Thrones Davids:

Und nach Jerusalem, deiner Stadt, kehr' in Barmherzigkeit zurück und mögest ruhen in ihrer Mitte wie du gesprochen hast und bau' sie bald in unseren Tagen, ein ewiger Bau, und den Stuhl Davids, errichte ihn bald in ihrer Mitte. Gelobt seist du Ewiger, Erbauer Jerusalems.

Das 15. Gebet.

Das 15. Gebet ist der jüngste Abschnitt der Tefillah. Er wurde ungefähr um das Jahr 240 durch die in Babylon lebenden Führer des Judentums in das damals im übrigen schon abgeschlossene Achtzehngebet eingefügt, so daß dieses nunmehr kein Achtzehngebet, sondern ein Neunzehngebet bildete. Es enthält die Bitte um die Sendung des Messias aus dem Hause Davids, die bereits in dem vorangegangenen Gebet angedeutet wurde, aber zur Ehrung der in Babylon wohnenden Nachkommen Davids, der Exilfürsten, nun in diesem Gebet noch besonders hervorgehoben wurde. Zugleich sollte damit betont werden, daß die Judenheit im Gegensatz zu den damals sich organisierenden Judenchristen und Christen das Erscheinen des Messias als noch bevorstehend betrachte und sein angebliches Erscheinen in der Person Christi nicht anerkenne:

Den Sproß Davids, deines Knechtes — laß' ihn bald sprießen und sein Horn möge sich erheben in deinem Heil, denn bei deinem Heil hoffen wir den ganzen Tag. Gelobt seist du Ewiger, der sprießen (läßt) das Horn des Heils.

Das 16. Gebet.

Mit der Bitte um Erscheinen des Erlösers schließt die Reihe der speziellen Bitten. Nunmehr wendet sich die Tefillah zu Gott mit dem Wunsch, er möge hier gesprochene Gebete erhören:

Hör' unsere Stimme, Ewiger unser Gott, habe Mitleid und erbarme dich unser und empfange in Barmherzigkeit und Wohlwollen unser Gebet, denn ein Gott, der da hört Gebete und Flehen bist du. Und vor dir, unser König, laß uns nicht leer zurückkehren. Denn du hörst das Gebet deines Volkes Israel in Barmherzigkeit. Gelobt seist du Ewiger, der Gebet erhört.

Das 17. Gebet.

Auch das folgende 17. Gebet, die letzte der Bitten, fleht um Annahme des Gebetes, aber interessanterweise nicht etwa um das hier gesprochene geistige Gebet sondern um Annahme des alten Tempelopfers. Dieses 17. Gebet ist wahrscheinlich das älteste Stück der heutigen Tefillah. Es entstammt der Zeit des

Tempeldienstes und bildet vermutlich den Kristallisationspunkt der gesamten Schmone Esre. Von diesem im alten Tempel gesprochenen Opfergebet: „Nimm auf die Feueropfer Israels und sein Gebet, empfang es in Liebe und in Wohlwollen", nahm offenbar die ganze Reihe der allmählich angeschlossenen Bitten ihren Ausgang. Wahrscheinlich hat überhaupt das persönliche, geistige Gebet historisch von der Bitte um Annahme des materiellen Opfers seinen Ursprung genommen und die ehemalige Zutat ist später Hauptstück geworden: Aus Fleisch ward Geist, aus Gabe Gebet. Nunmehr, da Jerusalem zerstört, der Tempel vernichtet und der Opferdienst längst eine Erinnerung geworden, änderte man das Gebet entsprechend und gab ihm einen lebendigen Sinn durch die Bitte um Erneuerung des Tempeldienstes:

Habe Wohlgefallen, Ewiger unser Gott, an deinem Volk Israel und an seinen Gebeten. Und führ' zurück den Tempeldienst in die Hallen deines Hauses. Und die Feueropfer Israels und sein Gebet, empfang' es in Liebe und in Wohlwollen und es sei dir immer wohlgefällig der Dienst deines Volkes Israels. Und es mögen schauen unsere Augen, wie du zurückkehrst nach Zion in Barmherzigkeit. Gelobt seist du Ewiger, der zurückführt seine Schechinah nach Zion.

Das 18. Gebet.

Nunmehr folgt ein Schlußdank in Gestalt eines vollen Glaubensbekenntnisses an den Gott der Väter, den Fels des Lebens, den Schild des Heils von Geschlecht zu Geschlecht und eine Versicherung unverbrüchlicher Glaubenstreue an den Herrn der Welt, dessen Wunder zu jeder Tageszeit offenbar werden und den Menschen verpflichten, diesem großen, heiligen und barmherzigen Gott täglich aufs neue zu danken:

Dankbar bekennen wir, daß du unser Gott und Gott unserer Väter immer und ewig, Fels unseres Lebens, Schild unseres Heils bist du von Geschlecht zu Geschlecht. Dir werden wir danken und deinen Ruhm erzählen ob unseres Lebens, das deiner Hand überliefert, und ob unserer Seelen, die dir verpfändet sind und ob deiner täglichen Wunder mit uns und ob deiner Wunder- und Wohltaten zu jeder Zeit, abends, morgens und mittags. Gütiger, denn nicht aufgehört haben deine Barmherzigkeiten und du Erbarmer, denn nicht zu Ende gingen deine Gnaden, seit jeher hofften wir auf dich.

Und für all das sei gepriesen und erhoben dein Name unser König beständig, auf immer und ewig. Und alle Lebenden loben dich immer und rühmen deinen Namen in Wahrheit, Gott, unser Heil und unsere Hilfe immer. Gelobt seist du Ewiger, denn gütig ist dein Name und schön ist's, dich zu loben.

Das 19. Gebet.

An das Glaubensbekenntnis und Treugelöbnis schließt sich wie in fast allen jüdischen Gebeten die Bitte um den Segen, und zwar bezeichnenderweise für das ganze Volk. Einer fleht für den anderen um den Segen des himmlischen Vaters, der über allen wacht. Und wie der Priestersegen (s. Sa. Priestersegen Nr. 194), wie das Tischgebet und wie so viele andere Gebete, so schließt auch hier die Tefillah mit jenem Wunsch, der für Israel, das viel geknechtete und geschlagene, das Eiland inmitten des Völkergewoges, Endwunsch aller Wünsche ist und Endziel allen jüdischen Strebens auf Erden: Frieden.

Setz Frieden und Güte und Segen, Gunst, Gnade und Barmherzigkeit über uns und über ganz Israel dein Volk. Segne uns, unser Vater, uns alle wie einen, mit dem Licht deines Antlitzes, denn im Licht deines Antlitzes hast du uns gegeben, Ewiger unser Gott, eine Lehre des Lebens und Liebe zur Gnade und Gerechtigkeit und Segen und Barmherzigkeit und Leben und Frieden. Und gut sei es in deinen Augen zu segnen dein Volk Israel allzeit und zu jeder Stunde mit deinem Frieden. Gelobt seist du Ewiger, der segnet sein Volk Israel mit dem Frieden.

Der Tefillah angeschlossen ist ein lyrisches Gebetstück, durchsetzt mit Psalmversen, in seinem Hauptteil verfaßt von Mar, dem Sohn Rabbinas, und im Stil eines Gedichts geschrieben. Dieses Gebet wird, seinem demutsvollen Charakter entsprechend, schweigend gesprochen und ist durch seine aus tiefer Frömmigkeit quellende Poesie durchaus dazu angetan, die durch die Tefillah aus der Tiefe des Herzens aufgewühlten Erinnerungen, Leiden, Wünsche und Hoffnungen des Beters nun in einem Gefühl frommer Demut ausklingen zu lassen:

Mein Gott.

I. Behüte meine Zunge vor schlechtem
Und meine Lippen vor lügnerischen Reden.
Und denen, die mir fluchen, schweig meine Seele.
Und meine Seele, wie Staub sei sie für jeden.

II. Öffne mein Herz durch deine Lehre
Und deine Gebote eilen meiner Seele nach.
Und alle, die Böses gegen mich trachten,
Schnell zerstör' ihren Rat und verdirb ihre Gedanken.

III. Tu' es um deines Namens willen,
Tu' es um deiner Rechte willen,
Tu' es um deine Heiligkeit,
Tu' es um deine Thora,
Damit dein Friede gerettet werde.
Möge doch deine Rechte helfen und antworten mir.
Es seien zum Wohlgefallen die Reden meines Mundes und das Sinnen meines Herzens vor dir, Ewiger, Ewiger, mein Fels und mein Erlöser,
Der Frieden stiftet in seinen Höhen, er möge Frieden stiften über uns und über ganz Israel! Und sprechet:

Amen!

Literatur: I. Elbogen, Der jüd. Gottesdienst, 1924.
Juni 1930.

Palästina.

Vorisraelitische Bevölkerung Palästinas.

Das Land, das wir heute Palästina (d. h. „Land der Philister“) nennen, heißt in der Bibel „Land Kanaan“. Was dieser Name bedeutet, ist noch unklar, doch tritt er als Bezeichnung des Landes ebenso in den babylonischen und ägyptischen Quellen auf.

Über die vor-israelitische Bevölkerung Kanaans sind wir durch die Angaben der Bibel und die Ergebnisse der neueren Ausgrabungen, besonders durch die Auffindung der Tel Amarna-Briefe, die etwa 130 Jahre vor der Einwanderung der Israeliten entstanden sind, ziemlich gut unterrichtet. Ihre Sprache war, wie aus Bemerkungen in diesen Briefen hervorgeht, fast identisch mit dem uns aus der Bibel bekannten Hebräisch, das also nicht erst durch die Israeliten nach Kanaan gebracht wurde und völlig sachgemäß noch bei Jesaia (19, 18) als „Sprache Kanaans“ bezeichnet wird.

Der Grundstock der Kanaanäer ist wohl überhaupt, soweit geschichtliche Erkenntnis zurückgreifen kann, ein „semitischer“ gewesen. Auch vor den Israeliten sind schon, in immer wiederholten Schüben, semitische Beduinen in das kulturfähige Gebiet Kanaans eingebrochen und sind hier als Bauern und Städtebewohner seßhaft geworden. Das zeigen nicht nur die bildlichen Darstellungen der ägyptischen Denkmäler, sondern auch die Namen der Städte, Flüsse und Berge, die bis hinauf ins Ende des vierten Jahrtausend vor Chr. mit wenigen Ausnahmen immer semitisch gewesen sind.

Daneben sind allerdings Spuren nichtsemitischer Bevölkerungsteile nachweisbar. In der Bibel sind als Vorgänger der Kanaanäer die Emiter, Susiter, Choriter (= Höhlenbewohner), Rephaim und Enakiter genannt, die alle als hochgewachsene und fremdartige Völker dargestellt sind. Von diesen sind die Choriter auch in den ägyptischen Denkmälern erwähnt und haben hier zeitweilig dem ganzen Land ihren Namen gegeben: Land der Charu.

Dem entspricht die von der Vorgeschichtsforschung ermittelte Tatsache, daß sich über das ganze West- und besonders Ostjordanland verstreut in Palästina zahlreiche „megalithische“, das heißt aus riesigen Steinblöcken ohne Mörtel zusammengesetzte Denkmäler finden, die zweifellos einer nichtsemitischen Bevölkerung ihren Ursprung verdanken. Diese der jüngeren Steinzeit angehörigen Zeugen einer megalithischen Kultur gleichen vollständig den über Nordafrika, Spanien, Frankreich, England und Norddeutschland verbreiteten Funden und sind vermutlich einer nordischen über die Meerenge von Gibraltar bis in den Orient vorgedrungenen Menschenart zuzuschreiben. Sie treten in drei Formen auf: als einzelne, senkrecht gestellte Steinsäule („Menhir“, später „Masseba“ von den Semiten genannt), als Steintisch („Dolmen“), der aus zwei senkrechten und einer darübergelegten wagerechten Steinplatte besteht, und als einfacher oder doppelter Steinkreis aus kleineren Steinsäulen. Alle diese Steinmäler hatten sicher eine kultisch-religiöse Bedeutung, über die wir jedoch nichts Näheres mehr wissen.

Auch von den in der Bibel genannten vorisraelitischen Völkern Kanaans dürften mehrere nichtsemitischer Herkunft sein. Das gilt zunächst für die A m o r i t e r, die noch von dem Propheten Amos als „groß wie die Zedern“ geschildert werden. Sie hatten noch kurz vor dem Einbruch der Israeliten Teile des Ostjordanlandes erobert, Moab und Ammon teilweise aus ihren Sitzen verdrängt und hier zwei amoritische Reiche unter den Königen Sihon und Og mit Hesbon und Rabbat als Hauptstädten begründet. Auch Og wird von der Sage als Riese dargestellt, und man zeigte noch lange in Rabbat-Ammon (dem heutigen Amman) sein „Bett“, vielleicht einen Dolmen. Daß die Amoriter, wie wir aus sicheren babylonischen Quellen wissen, aus Nordsyrien herkamen und einen semitischen Dialekt sprachen, zeugt nicht gegen ihre nichtsemitische Abkunft, da ihr Name „Bewohner des Landes Amurru“ (Nordsyrien) eine rein geographische Bezeichnung war. Vielleicht hat man ein Recht, mit ihnen indogermanische Namen in Verbindung zu bringen, die in den Tel Amarna-Briefen auftreten, wie Schuwardata, Biridija, Biridaschwa usw.

Ein nichtsemitisches Volk waren auch die oft in der Bibel genannten H e t i t e r. Das Zentrum ihres mächtigen Reiches, dessen Existenz und Größe erst die jüngsten Forschungen erschlossen haben, lag im Inneren Anatoliens, bei dem jetzigen türkischen Dorf Boghazkiöi, wo Hugo Winckler 1906 ihre Hauptstadt Hatti und ein hochwichtiges Archiv ihrer Könige entdeckte. Es ist durch diese Forschungen sehr zweifelhaft geworden, ob die Hetiter als Volk wirklich eine Rolle in Kanaan gespielt haben, wo das 1. Buch Mose (Kap. 23) sie in Hebron erwähnt; sicher aber ist, daß sie in der Zeit ihrer größten Macht, im 14. und 13. Jahrhundert, politisch nach Palästina übergegriffen und hier eine herrschende Schicht zurückgelassen haben, als deren Vertreter in den Tel Amarna-Briefen Namen wie Labaia und Aradchipa (in Jerusalem), in der Bibel die „Herren von Hebron“ auftreten. Der Typus der Hetiter, der uns aus zahlreichen Denkmälern bekannt ist, entspricht am meisten dem der heutigen Armenier und weicht von allen semitischen Typen stark ab. Ihre Sprache, die erst vor einem Jahrzehnt von Hrozny enträtselt wurde, war eine indogermanische, ihre Bilderschrift (die meisten Dokumente sind aber in babylonischer Keilschrift geschrieben) harrt noch immer der Entzifferung.

Ein Fremdvolk waren wahrscheinlich auch die J e b u s i t e r, die Bewohner der bekanntlich erst von David um 1000 v. Chr. eroberten Stadt Jerusalem. In den Tel Amarna-Briefen führt die Stadt den gleichen Namen „Urusalim“, und auch der im 1. Buch Mose (14, 18) als Zeitgenosse Abrahams genannte Priesterkönig von Jerusalem trägt den semitischen Namen Malkisedek, König von Salem. Daß dann bei der Einwanderung der Israeliten und bis zur Eroberung durch David die Stadt den neuen Namen Jebus hat, spricht für eine inzwischen erfolgte Besetzung durch ein fremdes Volk. Dazu stimmt, daß der einzige uns bekannte jebusitische Name, Arawna, ein rein indogermanischer ist (identisch mit dem indischen Gottesnamen Varuna).

Abgesehen von diesen einzelnen nichtsemitischen Bestandteilen der Bevölkerung war das Gros der Kanaanäer semitisch, nahe Verwandte der Israeliten.

Wir wissen gerade aus den Tel Amarna-Briefen, daß schon vor den Israeliten in das Land von Osten her eine Flut von nomadischen Stämmen einbrach, die in diesen Dokumenten mit dem Sammelnamen der *Habiru* (= *Hebräer*) bezeichnet werden, also derselben Stammesgruppe angehörten wie die späteren Israeliten. Wenn wir auch im einzelnen über den Verbleib dieser „hebräischen" Einwanderer nicht viel wissen, soviel ist sicher, daß sie in vielen Teilen des Landes seßhaft wurden und dazu beitrugen, den Typus der Kanaanäer dem der Israeliten noch stärker anzunähern.

Politisch zerfiel das Land Kanaan, über das zu dieser Zeit Ägypten nur eine sehr lose Oberherrschaft ausübte, in eine Unzahl kleiner Stadt-Fürstentümer, deren jedes unter einem „Könige" stand. In der großen Inschrift Thutmosis' III. lesen wir von 147 in Kanaan unterworfenen Städten, von denen jede durch ihren „König" repräsentiert wird! Jeder dieser kleinen Fürsten befehdete seinen Nachbarn und intrigierte gegen ihn, ja keiner von ihnen trug Scheu, sich des gemeinsamen Feindes, der Habiru, gegen den anderen zu bedienen. So ist es verständlich, daß sie schließlich alle einem jugendkräftigen Volke, wie es die eindringenden Israeliten waren, erlagen.

Ohne diese politischen Verhältnisse wäre das kaum möglich gewesen, da die Kanaanäer in Dingen der *materiellen Kultur* den beduinischen Israeliten weit überlegen waren. Das Land war dicht bevölkert und trug zahlreiche Städte, von denen viele stark befestigt waren. Der Festungsbau stand, wie die Reste von Jericho, Megiddo, Jerusalem, Geser, Bethschean usw. zeigen, auf hoher Stufe. Überall fanden sich in den Felsen gehauene Getreidebehälter, Wein- und Ölkeltern, große Wasserzisternen, starke Toranlagen, tiefe Brunnen, ja sogar in Geser, Jerusalem, Jibleam umfängliche unterirdische Tunnelbauten für die Wasserversorgung. Stattliche Tempelanlagen sind in Bethschean, Geser, Sichem usw. zutage getreten.

Die Waffen waren, der Zeitepoche entsprechend, aus Erz; eine besondere Überlegenheit konnte den Kanaanäern der mit Pferden bespannte Streitwagen verschaffen, den sie von Ägyptern und Hetitern übernommen hatten. — Auch die Funde an Hausgeräten und Erzeugnissen des Kunsthandwerks deuten auf einen hohen Stand der Kultur. Daß zur Ernährung der zahlreichen Städte auch der Anbau des Landes ein wohlgeordneter sein mußte, ist klar.

Über die *geistige Kultur* der Kanaanäer wissen wir einiges aus den Tel Amarna-Briefen und vor allem aus den ältesten Nachrichten der Bibel. Mit großer Sicherheit können wir sagen, daß die Kanaanäer vor der Einwanderung Israels keine eigene Schrift besessen haben. Ihre Briefe an den Pharao sind sämtlich in der für beide Teile unbequemen und schlecht bekannten babylonischen Sprache und Keilschrift abgefaßt. Selbst wo sie Worte ihrer eigenen Sprache einfügen, sind sie gezwungen, diese, so gut es eben gehen will, mit babylonischen Zeichen zu schreiben. Die neue Buchstabenschrift verdrängt die alten Schriftsysteme erst nach der Einwanderung der Israeliten.

Von den *religiösen Vorstellungen* der Kanaanäer wissen wir aus der Bibel und aus der ägyptischen Literatur, daß sie auf zahlreichen Opferhöhen (Bamoth), unter heiligen Bäumen (Elah oder Elon = Gottesbaum) und bei heiligen Quellen und Brunnen Naturgottheiten verehrten, denen sie vor allem den Segen der Fruchtbarkeit zuschrieben. Eine große Anzahl dieser Kultstätten haben dann die Israeliten übernommen und auf ihren Gott bezogen, damit aber auch vielfach ihren materialistischen und oft mit orgiastischen Zügen durchsetzten Dienst. Auch die ältesten Wurzeln einer ekstatischen Prophetie scheinen auf Kanaan zurückzugehen, wie der ägyptische Bericht des Wen-Amon lehrt.

Es ist nun eine auffallende und bisher nicht genug gewürdigte Tatsache, daß uns fast gar keine *Namen* kanaanäischer Gottheiten überliefert sind. Sie wurden einfach als „Baal" (Herr) der Kultstätte bezeichnet oder als „El" (Gottheit). So begegnen uns Namen wie „Herr des Hermon", „Herr von Peor", „höchster Gott", „Gott von Bethel". Dies erleichterte es vielleicht den Israeliten, alle diese zahlreichen Gottheiten mit ihrer einheitlichen Gottvorstellung zu verschmelzen und so zur Entwicklung eines reinen Monotheismus zu gelangen.

Die Kenntnis der vorisraelitischen Bevölkerung Palästinas ist für uns von hohem Interesse und besonderer Bedeutung, weil aus ihrer Verschmelzung mit den eindringenden israelitischen Stämmen zur Zeit Sauls und Davids das „Volk Israel" erwuchs.

Juni 1930. E. A.

Als am 24. Juli 1922 durch den Völkerbund England das Mandat über Palästina zugesprochen wurde, erklärte Artikel 4 der Bestimmungen des Palästina-Mandats: „Eine angemessene jüdische Vertretung (Jewish Agency) soll als eine öffentliche Körperschaft anerkannt werden für die Aufgabe, der Verwaltung Palästinas in solchen wirtschaftlichen, sozialen und anderen Angelegenheiten Rat und Mitarbeit zu gewähren, die die Errichtung der Jüdischen Nationalen Heimstätte und die Interessen der jüdischen Bevölkerung in Palästina betreffen und, immer vorbehaltlich der Kontrolle durch die Verwaltung, bei der Entwicklung des Landes zu helfen und teilzunehmen."

Nach der Auffassung des Völkerbundes bildet die Kolonisation Palästinas eine Angelegenheit der gesamten Judenheit und als „angemessene Vertretung" wurde daher von der Mandatarmacht eine Körperschaft erwartet, die von den Juden der ganzen Welt erwählt worden ist. Da zur Zeit der Mandatsbestätigung eine derartige Vertretung nicht vorhanden war und auch nicht sofort geschaffen werden konnte, übertrug der Völkerbund die Funktionen der Jewish Agency provisorisch der Zionistischen Organisation mit der Maßgabe, sie solle solange ihre Organisation und Verfassung nach der Ansicht des Mandatars angemessen sind, als solche Vertretung anerkannt werden. Sie solle, im Einvernehmen mit Seiner Britischen Majestät Regierung, Schritte unternehmen, um die Mitarbeit aller Juden zu sichern, die gewillt sind, beim Aufbau der Jüdischen Nationalen Heimstätte zu helfen.

Die Zionistische Organisation war hiermit vor eine schwierige und verantwortungsvolle Aufgabe gestellt. Erstens mußte sie innerhalb ihrer eigenen Organisation die schweren Bedenken, die von einer nicht unbedeutenden Opposition mit Nachdruck vorgetragen und mit Leidenschaft verfochten wurden, überwinden. Auch die vom Willen zur Jewish Agency erfüllten Zionisten, namentlich die Führer, empfanden die ungeheure Tragweite der vom Völkerbund aufgestellten Forderung. Wieder einmal stand der Zionismus vor einer Entscheidung von prinzipieller Bedeutung, als er sich entschloß, die nichtzionistische Judenheit nicht nur zur Mitarbeit, sondern auch zur Mitbestimmung und Mitverantwortung beim Aufbau Palästinas aufzufordern.

Auf der anderen Seite sah man sich den unendlichen Schwierigkeiten gegenüber, die sowohl geographisch als vor allem auch religiös und jüdisch-politisch vielverzweigte und zerklüftete Judenheit für die gemeinsame Mitarbeit zu gewinnen. Schon rein technisch mußte eine geradezu gigantische Arbeit geleistet werden. Sämtliche Kulturländer der Welt mußten von leitenden Führern der Zion. Org. bereist werden, um die langwierigen Verhandlungen mit den maßgebenden Persönlichkeiten zu führen. Fast überall mußten anfängliche Bedenken und Hemmungen überwunden werden. Neben einer allgemeinen Propaganda für den Palästinagedanken überhaupt war eine Unsumme von Kleinarbeit diplomatischen Charakters zu bewältigen. Mit der ganzen Kraft seiner Persönlichkeit und der unverdrossenen Beharrlichkeit seines Handelns und vor allem auch seinem ungewöhnlichen Talent in der Anbahnung und Auswertung von Beziehungen setzte sich der Präsident der Zion. Org., Weizmann, für die Idee der J. A. ein und widmete ihr mehrere Jahre hindurch den Hauptteil seiner enormen Arbeitskraft.

Naturgemäß wählte Weizmann London als Kristallisationspunkt und sicherte sich als erstes die Zustimmung der britischen Judenheit. Am 28. September 1922 erklärte der „Board of Deputies", das Gemeindeparlament der englischen Juden, daß er bereit sei, sich in den Dienst der Mandatsverwirklichung zu stellen. Gleichzeitig nahm Weizmann die Verhandlungen mit der zweiten großen englischen Judenorganisation, der Anglo-Jewish Association, auf und erreichte auf einer gemeinsamen Sitzung dieser beiden Körperschaften, daß sie sich in der Frage der J. A. auf eine einheitliche Plattform stellten.

Sofort nach diesem ersten Erfolg begab sich Weizmann nach Amerika, und am 13. März 1923 erklärte zum ersten Male Louis Marshall anläßlich eines großen Banketts in New York als der nichtzionistische Führer der amerikanischen Judenheit seine Sympathie für den Gedanken der Mitarbeit und seine prinzipielle Bereitschaft zur Bildung der J. A.

Die Erstlingserfolge Weizmanns wurden vom XIII. Zionistenkongreß 1923 keineswegs allgemein begrüßt oder auch nur achtungsvoll anerkannt, sondern gaben den Anlaß zu einer bewegten und Weizmanns Stellung stark gefährdenden Debatte, da ein großer Teil der Zionisten gerade durch die nun Wirklichkeit werdende J. A. auf die entscheidende Bedeutung dieses Schrittes für die künftige Entwicklung des Zionismus aufmerksam wurde. Der dramatische Kongreß endete mit einem Siege Weizmanns, worauf dieser mit verdoppelter Kraft seine Anstrengungen für die Bildung der J. A. fortsetzte. Nach halbjähriger intensiver Vorarbeit konnte am 17. Februar 1924 von Louis Marshall eine parteilose Konferenz einberufen werden, an der 150 prominente Vertreter der amerikanischen Judenheit teilnahmen.

Auch in den außeramerikanischen Ländern wurden die Arbeiten für die Bildung der J. A. energisch durchgeführt. Als erste hatten schon früher die litauischen Juden ihre Teilnahme zugesagt. Im Jahre 1924 faßten die Juden in Holland, der Tschechoslowakei und in Rumänien den gleichen Beschluß.

Im Herbst 1925 hemmten unerwartete Schwierigkeiten den Fortgang der Entwicklung. Nachdem in Rußland die Hoffnungsträume der Juden nicht in Erfüllung gegangen waren und die Judenfrage ein ungelöstes Problem blieb, machte die russische Regierung zur Behebung der Wirtschaftsnot unter den Juden das Angebot, für einen großzügigen Ausbau der schon begonnenen Krim-Besiedlung Ländereien zur Verfügung zu stellen. Dieses „Krim-Projekt" erregte in hohem Maße das Interesse der amerikanischen Juden, und als diese unter Führung des Joint einen 15 Mill. Dollars-Drive inszenierten, erblickten die Zionisten hierin eine Gefährdung ihrer Arbeit, und es entstand eine starke, den Fortgang der Arbeiten hemmende Spannung. Erst nach der offiziellen Erklärung des Joint, daß durch das Krim-Projekt die Arbeit für die Palästina-Kolonisation unangetastet bleibe, erfolgte im

Oktober 1926 die Einigung und konnten die Vorarbeiten für die J. A. gedeihlich fortgesetzt werden.

Im Januar 1927 wurde durch die Nichtzionisten in Amerika und die Zion. Org. die Bildung einer Expertenkommission, der Joint Palestine Survey Commission, beschlossen, die die wirtschaftlichen Voraussetzungen der Palästina-Kolonisation an Ort und Stelle eingehend prüfen und ein entsprechendes Gutachten abgeben sollte. Von dem Charakter dieses Gutachtens sollte die nunmehr genügend vorbereitete Gründung der J. A. abhängig gemacht werden. Für diese verantwortungsvolle Aufgabe wurden vier jüdische Fachmänner von internationalem Ruf ernannt, Lord Melchett (bis 1928 Sir Alfred Mond), Leiter des größten britischen Industriekonzerns und ehemaliger Wohlfahrtsminister, Lee K. Frankel, Vizepräsident der Metropolitan Life Insurance Comp. und Präsident der American Public Health Association und die beiden internationalen Finanzgrößen Felix M. Warburg in New York und Oscar Wassermann in Berlin. Die Mitglieder dieser Kommission bereisten, von Fachleuten begleitet, Palästina und gaben im Juli 1928 ein umfangreiches Gutachten ab, in dem sie trotz bestehender Schwierigkeiten die Möglichkeit der Palästina-Kolonisation bejahten und praktische Vorschläge für ihre Durchführung empfahlen. Gewisse Meinungsverschiedenheiten zwischen den Wirtschaftsforderungen der Gutachter und manchen sozial-ethischen Grundsätzen des Zionismus (Nationalisierung des Bodens, Zulassung sozialistischer und kommunistischer Siedlungsformen) wurden in einer besonderen Konferenz behandelt und der zionistische Standpunkt anerkannt. Nunmehr wurden die Wahlen in den verschiedenen Ländern ausgeschrieben und für den 11. August 1929 der erste Council nach Zürich einberufen, um hier im Anschluß an den XVI. Zionistenkongreß zusammenzutreten. Die Hauptaufgabe dieser Tagung war die Bestätigung der von der Zion. Org. gemeinsam mit den Führern der amerikanischen Judenheit ausgearbeiteten Verfassung der J. A. Nach dieser sollen die Organe der J. A. nach dem Prinzip Fifty-fifty je zur Hälfte aus Zionisten und Nichtzionisten bestehen. Oberstes Organ der J. A. ist der Council, der alle zwei Jahre zusammentritt und aus 224 Mitgliedern zusammengesetzt ist; von den nichtzionistischen Sitzen im Council entfallen auf:

Vereinigte Staaten	44	Rumänien	6
Polen	14	Frankreich	4
England u. Dominions	11	Tschechoslowakei	3
Deutschland	7	Österreich	2
Palästina	6	Ungarn	2

Argentinien, Belgien, Bulgarien, Ägypten, Griechenland, Italien, Lettland, Litauen, Niederlande, Nordafrika, Schweiz, Jugoslawien je 1. Hierzu 1 Reservesitz.

Aus dem Council wird ein Administrativ-Komitee mit 40 Mitgliedern gewählt, das zweimal im Jahr zusammentreten und die Geschäfte von einer Counciltagung bis zur anderen führen soll. Die laufenden Arbeiten erledigt eine Exekutive von acht Mitgliedern, deren Büros sich in Jerusalem und London befinden.

Die Eröffnungssitzung gestaltete sich zu einer eindrucksvollen Kundgebung. Zum erstenmal in der Geschichte des Judentums fanden sich die Vertreter der Juden aller Länder ohne Rücksicht auf ihre religiöse und jüdisch-politische Einstellung zu einer gemeinsamen jüdischen Aufgabe von historischem Ausmaß zusammen. Die feierlichen Reden von Weizmann, dem ersten Oberkommissar von Palästina Sir Herbert Samuel, dem Führer der amerikanischen Judenheit Louis Marshall, Lord Melchett, Einstein, Oscar Wassermann und dem Führer der französischen Sozialisten Léon Blum, gaben der Sitzung das Gepräge eines großen Ereignisses.

Ganz im Sinne jener tragischen Gesetze, die die Geschichte der Judenheit zu beherrschen scheinen, fand die Feststimmung jener Tage durch zwei unerwartete Ereignisse ihr jähes Ende: unmittelbar nach der Eröffnungssitzung erkrankte Louis Marshall und starb nach kurzem Krankenlager in Zürich; in Palästina aber brachen wohlvorbereitet und mit Absicht auf diesen Termin der Abwesenheit aller palästinensischen Führer verlegt jene Araberunruhen aus, die das Kolonisationswerk empfindlich schädigten. Die Ereignisse in Palästina veranlaßten die J. A. sofort in Aktion zu treten. Am 27. September erschien der Aufruf der J. A. von Weizmann und Lord Melchett unterschrieben, „An das jüdische Volk", und am 11. Oktober trug eine Delegation unter Führung von Felix M. Warburg dem englischen Ministerpräsidenten in New York die Ansprüche der Juden an Palästina und an die Mandatarmacht vor. Für die „Hilfe durch Aufbau" wurde ein Fonds geschaffen, der Emergency Found, der fast 600 000 Pfund nach Palästina überwies.

Nicht alle Juden der Welt haben dem Gedanken der J. A. zugestimmt und ihre Vertreter zu den Wahlen entsandt. In Deutschland beispielsweise hat „der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens" als Körperschaft seine Beteiligung an der J. A. abgelehnt, hingegen seinen Mitgliedern ihre persönliche Entscheidung freigestellt. Ebenso hat die „Vereinigung für das liberale Judentum" den J. A.-Gedanken verneint, und ähnlich haben sich zahlreiche jüdische Gruppen in verschiedenen Ländern entschieden.

Aus ganz anderen Gründen hat sich bisher die Agudas Jisroel (s. Sbl. 35) von einer Beteiligung an der J. A. ausgeschlossen. Die von der J. A. in ihrem Budget vorgesehenen Kulturaufgaben (Finanzierung von freigesinnten Schulen, Lehrerseminaren usw.) erscheinen der Agudas Jisroel unvereinbar mit der von ihr vertretenen Tradition. Zurzeit sind jedoch Verhandlungen im Gange, um die bestehenden Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen. Da auf beiden Seiten der ernsthafte Wille gemeinsamer Arbeit am Palästina-Aufbau vorhanden ist, kann wie in so vielen vorangegangenen Fällen, auch in diesem eine schließliche Einigung erwartet werden.

Literatur: Jüd. Rundschau, (Berlin 1922—1930).
Jüd. Lexikon, Art. Jewish Agency (Jüd. Verlag, Berlin).
Bericht der Joint Palestine Survey Commission (London 1928).
Protokoll der Non-Partisan-Conference vom Oktober 1928.
Sonstige zionist. Presse 1922—1930.

August 1930. M. K.

Jochanan ben Sakkai.

Das Leben Rabbi Jochanan ben Sakkais ist wie das Leben der meisten Tannaiten in seinem äußeren Rahmen größtenteils unbekannt, und es ist fast unmöglich, aus den wenigen Einzelheiten, die sehr verschiedenen und dazu meist unsicheren Quellen entstammen, ein Gesamtbild darzustellen. Wer diesen Versuch unternimmt, muß sich darauf beschränken, zahlreiche einzelne, oft sich widersprechende Überlieferungen nach Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit zu einer Einheit zu verbinden. J. b. S. bildet in gewissem Sinn das Gegenstück oder besser gesagt, die historische Wiederholung von Esra. Wie dieser durch staatsmännische Klugheit und religiöse Hingabe das Judentum in den schweren Schicksalsjahren nach dem babylonischen Exil zu neuem Leben weckte und auf eine neue Entwicklungsstufe hob, so ist es J. b. S. zu danken, daß das Judentum die Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Römer überlebte und die kritische Entwicklungsphase von der national fundierten und theokratisch fest verankerten Volksreligion zur religiösen Weltanschauung eines über die Länder zerstreuten heimatlosen Volkes ohne innere Schwächung überstand.

Weder Datum noch Ort der Geburt R. J. sind bekannt. Zur Zeit der Belagerung Jerusalems, 70 n. Chr., muß er schätzungsweise 60—70 Jahre alt gewesen, mithin um das Jahr 10 geboren sein. In seiner Jugend scheint er dem Kaufmannstand angehört zu haben. Ähnlich wie von anderen antiken Religionshelden, z. B. Moses, Mohammed, Buddha, Hillel, Akiba, wird auch von ihm erzählt, daß er erst in seinem 40. Lebensjahr sich der weltlichen Beschäftigung entzog und dem Studium zuwandte. Er wurde der Schüler Hillels und soll durch seine hervorragenden Gaben als dessen jüngster Schüler auch sein Liebling gewesen sein. Hillel gab ihm den Namen „Vater der Weisheit und Vater der Geschlechter", d. h. Lehrer der von der Vergangenheit überlieferten Weisheit und Übermittler dieser empfangenen Weisheit an die künftigen Geschlechter. Als Hillel starb, soll er J. zu seinem geistigen Erben bestimmt haben. J.'s Wissen umfaßte nach dem Zeugnis der Zeitgenossen alle einem Juden damals zugänglichen Gebiete. Mit einer vollkommenen Beherrschung der Thora und der sonstigen Überlieferung verband er ungewöhnliche Kenntnisse auf den Gebieten der Rechtsprechung und der Naturwissenschaften. Bei Rechtsentscheidungen über Handelsfragen galt er — offenbar infolge seiner vorausgegangenen langjährigen kaufmännischen Praxis — als Autorität. In halachischen Entscheidungen war seine Stimme im Kreise des Synhedrion ausschlaggebend. Als die Zeitgenossen seine Gelehrsamkeit bewunderten, soll er den Satz geprägt haben: „Wenn alle Himmel Pergamente und alle Meere Tinten wären, so würde dies nicht genügen, um mein Wissen zu verzeichnen, das ich von meinen Lehrern gelernt, und dennoch habe ich von ihrer Gelehrsamkeit nur soviel abgenommen wie ein Hund, der vom Meere leckt."

In seinem Lehrhaus unterrichtete er nach der von den Griechen übernommenen Methode in Form der Frage und Antwort und ließ die Schüler selbst die Antwort auf die gestellten Fragen finden. Bekannt ist durch die Überlieferung in den Pirke Aboth folgendes Gespräch mit den Schülern: „Was ist das sittlich Gute, an dem der Mensch stets halten soll?" R. Elieser sagte: Ein guter Freund. R. Jose: Ein guter Nachbar. R. Simeon: Ein weitschauender Blick. R. Eleasar ben Arach sagte: Ein gutes Herz. Da erwiderte R. J.: „Aus Euren Aussprüchen wähle ich den des R. Eleasar ben Arach, denn in seinen Worten sind auch die Eurigen einbegriffen."

Um seine Schüler nicht zu beschämen, pflegte er seinem Vortrag absichtlich Widersprüche einzustreuen, und, auf Irrtümer aufmerksam gemacht, antwortete er: „Was ich selbst gesehen und gelernt, habe ich vergessen, geschweige, was ich gehört." Trug einer seiner Schüler Eigenstolz zur Schau, so antwortete er ihm: „Hast du viel gelernt, so tue dir darauf nichts zugute, denn hierzu wurdest du geschaffen." Er selbst war berühmt ob seines Fleißes. Es ging von ihm das Wort: R. J. wandelt keine vier Ellen weit ohne Beschäftigung mit der Lehre, und man sagte, er habe nie ein profanes Gespräch geführt. In der Auslegung des Gesetzes war er gegen sich selber sehr streng, dagegen nachsichtig gegen andere.

In den damals viel gepflegten Gesprächen mit den Heiden zeigte er sich besonders geschickt, indem er sich zu ihrer Überzeugung jener Gedankengänge bediente, die dem Ideenkreis und Bildungsniveau des Gegners entsprangen. Er war auch gegen die Heiden äußerst zuvorkommend, grüßte sie als erster und geleitete sie, wie er es auch mit seinen Schülern zu tun pflegte, zum Tor hinaus.

Als im Jahre 66 der verhängnisvolle Aufstand gegen die Römer ausbrach, war R. J. einer der geistigen Führer der gemäßigten Partei und riet zum Verständigungsfrieden, während sein Neffe Ben Batiach Führer der im belagerten Jerusalem tonangebenden Kriegspartei war.

Welterfahren und politisch einsichtig genug, sah R. J. das schlimme Ende voraus und scheint zur Rettung der jüdischen Religion in irgendeiner Weise in Beziehung zu den Römern getreten zu sein. Was und wie er es getan, wissen wir nicht, sondern erfahren nur, daß er nach der Zerstörung der Stadt von den siegreichen Römern die Erlaubnis erhielt, das Lehrhaus in Jabne (griechisch Jamna), einem kleinen Ort an der Meeresküste, zu errichten, jenes Lehrhaus, das die Pflanzstätte der Gelehrten und der Gelehrsamkeit nach dem Untergang des Tempels wurde. Die talmudische Überlieferung, die natürlich nur legendären Charakter trägt, berichtet („Gittin". Churban habajith = Untergang des Tempels): Aba-Sikara ben Batiach, das Haupt der Kriegspartei der Siccariten in Jerusalem, war Neffe des Rabbi Jochanan ben Sakkai. Rabbi J. b. S. schickte zu ihm: „Komme zu mir im Geheimen." Er kam. Da sagte ihm R. J.: „Wie lange werdet Ihr es so treiben und alle vor Hunger sterben lassen?" Da sagte er ihm: „Was soll ich tun? Wenn ich jetzt etwas sage, töten sie mich." Sagte R. J.: „Suche mir ein Mittel, wie ich von hier fortkomme. Vielleicht wird das eine kleine Rettung sein." Sagte Aba-Sikara: „Wir haben unter uns abgemacht, daß keiner hier lebendig herauskommt, nur tot." Sagte R. J.: „Laßt mich in Gestalt eines Toten heraus." Sagte ben Batiach: „Stelle Dich krank und es werden alle kommen Dich besuchen und lege

übelriechendes Fleisch in Dein Bett, da wird man sagen: Rabbi Jochanan ist gestorben. Und es werden Deine Schüler kommen und Deinen Sarg tragen und außer ihnen niemand, damit man nicht fühlt, daß Dein Körper leicht ist, da alle wissen, daß der Lebende leichter ist als der Tote."

Rabbi J. tat so. Es kamen die Schüler und trugen seinen Sarg, Rabbi Eleasar zu seinem Haupt und Rabbi Jehoschuah zu seinen Füßen. Und sie trugen ihn bis Sonnenuntergang, bis sie an die Tore Jerusalems kamen. Sagten zu ihnen die Wächter: „Wer ist das hier?" Sagten sie ihnen: „Das ist ein Toter. Wißt Ihr denn nicht, daß man nicht übernachten lassen darf einen Toten in Jerusalem?" Da wollten die Siccariten den Körper des Toten durchstechen. Sagte ihnen Aba-Sikara: „Man wird sagen: Ihren Rabbi haben sie durchstochen." Da wollten sie ihn rütteln. Sagten sie ihnen: „Man wird sagen: Ihren Rabbi haben sie gerüttelt." Da öffneten sie das Tor und er kam heraus.

Sie führten ihn, bis sie kamen zu Vespasian. (Das ist ein Anachronismus. Vespasian hat Jerusalem nicht belagert.) Sie öffneten den Schrein und er stand vor ihm. Sagte ihm: „Friede mit Dir, Du König! Friede mit Dir, Du König!" Sagte ihm Vespasian: „Schuldig bist Du doppelt des Todes. Erstens, daß Du mich König nennst. Ich bin nicht König. Und dann, wenn ich König wäre, warum bist Du bis jetzt nicht zu mir gekommen?" Sagte ihm Rabbi J.: „Daß Du sagtest: Ich bin kein König — in Wirklichkeit bist Du es. Denn wärest Du kein König, wäre Jerusalem nicht in Deiner Hand. Denn es heißt: Und der Libanon, durch einen Herrscher wird er fallen. Daß Du sagtest: Wenn ich ein König bin, warum bist Du bis jetzt nicht zu mir gekommen? Die Kriegspartei hat mich nicht gelassen." Da sagte Vespasian zu ihm: „Wenn ein Drache ein Faß Honig umringelt, zerbricht man nicht das Faß um des Drachen willen?" Da schwieg R. J. (Hierzu sagt Rabbi Joseph, manche sagen Rabbi Akiba: „Er läßt den Weisen zurückfallen und ihren Verstand betört er" [Jesaja], denn er hätte ihm sagen sollen: Man nimmt eine Zange, besiegt den Drachen, tötet und läßt das Faß in Ruh.)

Inzwischen kam ein Bote aus Rom und sprach zu Vespasian: „Steh auf, denn der Cäsar starb und der Adel Roms hat Dich zum Kaiser ernannt." In dieser Stunde war Vespasian mit einem Schuh bekleidet und wollte gerade den zweiten anziehen und es ging nicht. Da wollte er den ersten ausziehen, aber er bekam den Fuß nicht heraus. R. J.: „Ärgere Dich nicht, Du hast eine gute Nachricht erhalten, denn es heißt: ‚Eine gute Nachricht läßt die Glieder schwellen." „Was ist zu tun?" „Man soll einen Mann bringen, den Du nicht leiden magst und Dir vorführen, denn es heißt: Ein ärgerlich Gemüt läßt die Glieder schrumpfen." (Sprüche 17.) Er tat so, und der Fuß ging in den Schuh, und da sagte ihm Vespasian: „Da Du so weise bist, warum bist Du nicht bis jetzt gekommen?" Sagte er: „Habe ich Dir nicht schon geantwortet?" Sagte er: „Ich habe Dir auch schon erwidert." Da sagte Vespasian zu R. J.: „Ich gehe von hier und schicke einen anderen an meiner Statt. Verlange von mir etwas und ich werde es Dir gewähren." Da sagte R. J.: „Gib mir die Stadt Jabne und ihre Weisen. Und die Familie des Rabbi Gamliel und Ärzte, die heilen sollen den Rabbi Zadok." (Hierzu sagt Rabbi Joseph, manche sagen Rabbi Akiba: „Er läßt den Weisen zurückfallen und betört ihren Verstand." Er hätte ihm sagen sollen: Daß er Jerusalem in Ruhe lassen solle dieses Mal. Aber R. J. dachte, vielleicht wird er ihm das nicht gewähren, und er würde sogar keine kleine Rettung erreichen.)

Als Jerusalem gefallen war, übernahm die Schule von Jabne die Leitung des religiösen Lebens, und so blieb das Judentum durch die Tat R. J.s vor der drohenden Zersplitterung und Auflösung in diesen Tagen der schwersten politischen Stürme bewahrt. Von hier aus erfolgte die für die Einheit des zerstreuten jüdischen Lebens ungemein wichtige Regelung des Kalenderwesens, von hier aus wurden unter der Autorität R. J.s und seines Nachfolgers R. Gamaliel II. die Reformen durchgeführt, die sich durch das Ende des Tempeldienstes als notwendig erwiesen. Hier wurde die schon von Hillel gesammelte „Mischna" erweitert und ausgebaut, den Führern der Gemeinden als bindend vorgetragen und von diesen durch die Autorität R. J.s als verpflichtend anerkannt.

Wie auf politischem Gebiet vertrat R. J. auch auf religiösem die gemäßigte „fortschrittliche" Richtung der Schule Hillels und übte als geistiger Führer naturgemäß durch seine religiösen Ansichten einen bestimmenden Einfluß auf die geistige Haltung der nachfolgenden Generation aus. Trotzdem war natürlich seine Einstellung zum Gesetz durchaus positivistisch, und gegenüber den freigeistigen Tendenzen der Hellenisten vertrat er den Standpunkt: „Das Gesetz habe ich Dir befohlen", sprach Gott, „und es Dir nicht gegeben, nach seinen Ursachen zu forschen." Er war ausgesprochen demokratisch eingestellt: „E i n Gesetz für das Volk und den Priester, den Obersten und den Niedersten" und bekämpfte die Sklaverei mit dem Hinweis, daß sie gegen die göttliche Bestimmung, die den Menschen zur Freiheit geschaffen, verstoße. Von den Römern selbst aber, die ihm scheinbar großes Vertrauen entgegenbrachten, wurde er als Oberhaupt und Vertreter der Judenheit anerkannt.

Den Fall Jerusalems überlebte er nicht lange. Er ist entweder im Jahre 72, spätestens aber 85 gestorben und soll in Tiberias begraben sein. Auf seinem Totenbett soll er seinen Jüngern, als diese ihn um seinen Segen baten, gesagt haben: „O, daß Eure Ehrfurcht vor Gott der Furcht vor Menschen gleiche; ist doch der Mensch bedacht, bei Übertretung eines Gebotes sich vor Menschen zu verbergen und bedenkt nicht, daß der allwissende Gott ihn aber sieht."

Literatur: Jüd. Lexikon, Art. Jochanan ben Sakkai (Jüd. Verlag, Berlin).
Nationalbiographie, Winniger, Bd. III, Art. Jochanan ben Sakkai.
W. Landau, Bilder aus dem Leben und Wirken der Rabbiner in „Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Judent." I, 1851/52.
Friedländer, Geschichtsbilder aus d. Zeit d. Tannaiten und Amoräer, Brünn 1879.
J. Hamburger, Realencyclopädie f. Bibel u. Talmud, Abt. II, Strelitz 1883.
Joseph Spitz, Rabban Jochanan ben Sakkai, Berlin 1883.
M. Braunschweiger, Die Lehrer der Mischnah, Frankf. a.M. 1890.
A. Schlatter, Jochanan ben Zakkai, der Zeitgenosse der Apostel in „Beiträge zur Förderung christl. Theologie" III, 4.
Ludwig Blau, Jochanan ben Zakkai in christl. Beleuchtung, in „Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Judent.", 1899.
W. Bacher, Agada der Tannaiten, Bd. I, 1903.

August 1930. C. E.

III. Die europäischen Distrikte (außer Deutschland) und der Orient-Distrikt.

In Amerika sind die Logen des Ordens I. O. B. B. in die Distrikte I—VII eingeteilt, die Logen Deutschlands bilden den VIII. Distrikt, die Distrikte IX—XV umfassen die Logen in den außerdeutschen Ländern Europas und des Vorderen Orients.

IX. Distrikt (Rumänien). Der IX. rumänische Distrikt ist eigentlich noch älter als der deutsche. Denn schon im Jahre 1872 gründete der sefardische Jude Benjamin F. Peixotto mit Adolphe Stern hier nach dem Muster des amerikanischen Bn'ai Brith eine Brüderschaft unter dem Namen Zion. Als sich der Orden in den 80er Jahren in Deutschland ausgebreitet hatte, schloß sich diese Brüderschaft 1888 den europäischen Logen als IX. Distrikt an. Dieser umfaßt heute 18 Logen mit 1900 Mitgliedern in den Städten: Bacau, Botosani, Braila, Brasov, Bukarest, Buzau, Cluj, Cernauti, Focsani, Galati, Jasi, Moinesti, Tg. Mures, Oragea Mare, Piatra N., Ploesti, Satukare. Großpräsident ist Oberrabbiner Dr. Niemirower in Bukarest.

Der rumänische Distrikt leistete wertvolle Arbeit auf dem Gebiet der inneren und äußeren Emanzipation der rumänischen Juden, gründete den „Verband rumänischer Juden" und wird von der rumänischen Regierung offiziell als Vertretung der Judenheit angesehen.

X. Distrikt (Tschechoslowakei). Der X. Distrikt umfaßte ursprünglich die Logen Österreichs. Seine Großloge hatte ihren Sitz zuerst in Prag und siedelte später nach Wien über. Als nach dem Kriege der tschechoslowakische Staat von Österreich abgegrenzt wurde, erhielten die Logen der Tschechoslowakei den Namen des X. Distrikts und schufen sich eine eigene Großloge, deren Sitz in Prag ist. Der tschechoslowakische Distrikt umfaßt 14 Logen mit 1700 Mitgliedern in den Städten: Budweis, Bratislava, Brünn, Karlsbad, Mähr. Ostrau, Pilsen, Prag, Reichenberg, Saaz, Teplitz, Trautenau, Troppau. Großpräsident des X. Distrikts ist Dr. Popper, Prag.

XI. Distrikt (Orientdistrikt) (s. Sbl. 94). Der Orientdistrikt wurde im Jahre 1911 als Zusammenfassung von 27 Bne Briss-Logen mit 1600 Mitgliedern in den Ländern Serbien, Bulgarien, Türkei, Griechenland, Rhodos, Syrien und Ägypten geschaffen. Großpräsident des XI. Distrikts ist Dr. Niego, Konstantinopel. Die Logen dieses Distrikts erstreben als einen Teil ihres Programms vor allem die Zusammenfassung der sowohl sozial als auch territorial stark zerstreuten jüdischen Elemente des Balkans und seiner Umwelt. In diesen Ländern gilt es, das Gemeinschaftsempfinden zwischen den teils sefardischen, teils askenasischen, teils sozial sehr hochgestellten, größtenteils aber in tiefer Bedrückung lebenden Gruppen der jüdischen Bevölkerung herzustellen und zu stärken. Auf diesem Gebiet hat der Orientdistrikt große und schwierige Aufgaben zu lösen und es ist ihm gelungen, bis heute schon sehr viel für das gegenseitige Verständnis und für die Heranbildung der niederen Volksschichten, für die Umleitung der Juden in produktive Berufe, für die geregelte Erziehung der Kinder, für die Verbesserung der Lehrkräfte und dergleichen zu tun. Nach dem Muster europäischer Anstalten gründete die Loge auf der Insel Rhodos ein Rabbinerseminar, und unter den zahlreichen von den Logen gegründeten und unterhaltenen Schulen ist das Jabne-Lyceum in Konstantinopel die einzige höhere jüdische Schule mit öffentlicher Anerkennung.

XII. Distrikt (Österreich). Der österreichische Distrikt wurde im Jahre 1895 gegründet, nachdem schon im Jahre 1889 in Bielitz die Austria-Loge als erste Loge des alten Österreich ins Leben gerufen worden war. Nach dem Kriege wurde die Großloge des X. Distrikts nach Prag verlegt und sammelte um sich die nunmehr tschechoslowakischen Logen. Die im Gebiet des alten Österreich verbliebenen sechs Logen (vier in Wien: Eintracht, Wien, Wahrheit, Massadah, eine in Linz und eine in Graz) mit 900 Mitgliedern bilden seit 1922 den heutigen österreichischen Distrikt XII. Großpräsident ist Dr. M. Schnabl, Wien. Ehedem widmete sich der österreichische Distrikt hauptsächlich der Fürsorge für die galizischen Juden. Heute ist Galizien ein Teil von Polen geworden und untersteht dem polnischen Distrikt, den österreichischen Logen aber sind durch die Eigenart der Verhältnisse und insbesondere der jüdischen Lage Kultur- und Sozialaufgaben erwachsen.

XIII. Distrikt (Polen). Der polnische Distrikt umfaßt 11 Logen mit 900 Mitgliedern. Von diesen Logen entstammen vier dem ehemaligen deutschen Distrikt und sind dem polnischen durch die Gebietsabtretung angegliedert worden. Die elf polnischen Logen verteilen sich über die Städte: Bielsko, Katowice, Kraków, Królewska Huta, Leśno, Lodz, Lwów, Poznań, Przemyśl, Warszawa, Stanislawów. Großpräsident ist Dr. Leon Ader in Krakau. Die Lage der polnischen Logen ist gegenüber den großen Massenzentren polnischer Juden und den schweren Wirtschafts- und Kulturbedingungen äußerst schwierig, da einer geringen Zahl von Logenmitgliedern Aufgaben von einem gar nicht zu bewältigenden Ausmaß gegenüberstehen.

XIV. Distrikt (Palästina). In Palästina wurde schon im Jahre 1888 zu Jerusalem die Jeruschalajim-Loge gegründet und bis zum Jahre 1924 gehörten die palästinensischen Logen dem Orientdistrikt an. Mit dem Aufblühen des jüdischen Lebens in Palästina und der Zunahme der Logen (zurzeit 9 Logen mit 400 Mitgliedern) machte sich das Bedürfnis geltend, der Eigenart der palästinensischen Logen Rechnung zu tragen, und 1924 wurde ein eigener Palästinadistrikt geschaffen. Großpräsident ist Dr. David Yellin in Jerusalem.

Aus der im Jahre 1892 von der Jeruschalajim-Loge gegründeten Bibliothek entwickelte sich die National- und Universitätsbibliothek zu Jerusalem, die bis zur Schaffung eines eigenen Hauses in den Räumen der Jeruschalajim-Loge untergebracht blieb. Die Nachkriegs-Immigration stellte den palästinensischen Logen eine ganze Reihe von Aufgaben, und der verhältnismäßig kleine Distrikt schuf eine bemerkenswerte Zahl von sozialen Institutionen: ein Krankenhaus, Kinder-

gärten, eine Blindenanstalt, ein Irrenhaus, ein Mädchenheim, eine Darlehenskasse und zahlreiche Bibliotheken in verschiedenen Gegenden des Landes.

XV. Distrikt (England). In England wurde die erste Loge in London im Jahre 1910 eingerichtet. Seitdem wurden weitere Logen in London, Manchester, Leeds, Edinburg, Liverpool, Harrogate und Glasgow gegründet. Diese Logen wurden im Jahre 1925 durch eine Großloge für Großbritannien und Irland zusammengefaßt. Die Zahl der Mitglieder beträgt 800, der Großpräsident ist S. Daiches. Das Logenleben nimmt gerade in England in den letzten Jahren eine unverkennbare Entwicklung.

Literatur: Jüdisches Lexikon, Artikel „Logen" (Jüd. Verlag, Berlin). Encyclopaedia Judaica, Bd. 4, Artikel „Bne Briss" (Verlag Eschkol, Berlin).

September 1930.

Als Bestandteil des Gottesdienstes wurde die Musik im Judentum zu allen Zeiten gebilligt und auch von den strenggläubigsten Rabbinen als notwendiges Mittel der Andacht und inneren Sammlung anerkannt. Ausnahmen finden sich nur dort, wo der synagogale Gesang eng die Volksmusik berührt und in sie übergeht, im Piut (vgl. Sbl. 217/18 „Liedgesang"). Die Abneigung gegen diese Gattung des religiösen Liedes hat eine ihrer Hauptwurzeln in der Stellung der religionsgesetzlichen Führer zur volkstümlichen Tonkunst überhaupt.

Denn die Musik im täglichen Leben, die mit der religiösen Übung in keinem oder nur mittelbarem Zusammenhang steht, der Volksgesang in seinen mannigfachen Formen war nach talmudischer Lehre ursprünglich verboten. Zum Zeichen der Trauer um den Verlust der staatlichen Selbständigkeit wurden (nach dem Bericht der Mischna) schon zur Zeit der Invasion Vespasians (67 n.) die Hochzeitsfeierlichkeiten mitsamt dem dazugehörigen Gesang und Tanz untersagt, nach der Auflösung des Synhedrions (135 n.) auch die Musik bei Festmählern, und noch hundert Jahre später lehrte Rab († 247 n.): „Das Ohr, das Gesang hört, möge ausgerissen werden." Wie weit man in der Praxis diesem strengen Verbot Folge leistete, ist die Frage, zumal die Rabbinen Babyloniens bald darauf schon Zugeständnisse machen mußten: R. Huna (um 290 n.) sah sich trotz seiner sonstigen Strenge genötigt, den Gesang bei den schweren Arbeiten, der mit seinem Rhythmus das Pflügen und das Stromaufwärtsziehen der Schiffe erleichterte, zu gestatten. Sein Schüler und Nachfolger R. Chisda (etwa 217—309 n.) führte dies Verbot schon nicht mehr durch. Recht drastisch charakterisiert die Gemara mit ihrem Bericht der nun plötzlich emporschnellenden Korn- und Geflügelpreise die Fülle der in neuer Lebensfreude veranstalteten Gastmähler und Festesfeiern. Hiermit war diese Frage aber nicht abgetan; die weltliche, „eitle" Musik, besonders das Liebeslied, erfuhr auch weiterhin die Ablehnung der strengen Moralisten, und noch Maimonides entschied ums Jahr 1200 in einem besonderen Gutachten gegen jegliche nichtreligiöse Musik, weil sie den Menschen vom Wege zur moralischen Vollkommenheit ablenke.

Anders als diese strenge Gesetzeslehre sprechen jedoch die zahlreichen Zeugnisse, die in ihrer Gesamtheit beweisen, daß die volkstümliche Musikübung der Juden zu keiner Zeit und in keinem Lande gänzlich geruht hat. Sie stand vor allem auch an den wichtigsten Einschnitten des menschlichen Lebensablaufes, deren Bedeutung sich in der Veranstaltung besonderer religiöser Feiern äußert.

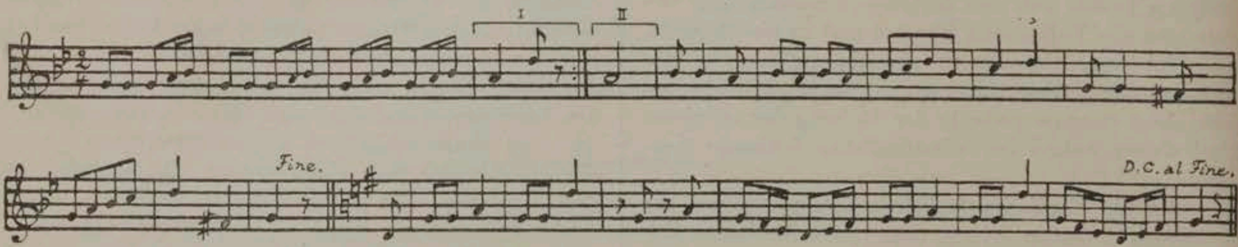
Die musikalische Umrahmung der Totenklage und Leichenbegängnisse blieb in der Hauptsache auf den Orient beschränkt. Von den Trauerfeiern der babylonischen Judenheit geben die talmudischen Berichte ein anschauliches Bild: der Tod eines Mitbürgers wurde in den Ortschaften durch Schofar-Blasen vom Dach eines hohen Hauses aus bekanntgegeben. Die Pflicht der Leidtragenden war es nun, für die Totenklage einige der berufsmäßigen Klageweiber und Flötenbläser zu werben. Nach einer rabbinischen Entscheidung sollte deren Mindestzahl beim Tode der Gattin auch für den Ärmsten zwei Flöten und ein Klageweib sein. Die Flöte (Chalila) war als Trauerinstrument schon der Antike bekannt (altröm. Nänien) und wird als solches in der Bibel sowie im Matthäus-Evangelium erwähnt, die Totenklage der Frauen ist auch heute noch im ganzen Orient gebräuchlich. Auf dem Weg zum Grabe zogen mehrere Schofar-Bläser mit, welche durch ihr Blasen wohl die nach dem Volksglauben den Leichnam umschwebenden Dämonen bannen sollten. Am Grabe schließlich sangen die Frauen Klagelieder (Kinnot) im einstimmigen Chorus oder im Wechselgesang. Die abendländische Judenheit kennt solche Trauermusik kaum. Von Liedern am Grabe selbst ist nichts bekannt, und das Schofar-Blasen wird nur gelegentlich, beim Tode bedeutender Rabbinen, erwähnt.

Über die ganze jüdische Welt verbreitet ist dagegen Gesang und Musik anläßlich der Hochzeitsfeier. Da nach jüdischer Anschauung Ehestiften und Hochzeitsfeiern als ein Werk des Lebens, ja geradezu als religiöse Pflicht gilt, so erklärt sich der Eifer und die Liebe, mit der manche Rabbinen in talmudischer Zeit sich der Hochzeitsfreude hingaben. Einige unterbrachen sogar ihr Studium, was sonst nicht einmal in Kriegszeiten geschah, und überboten sich in ihren Bemühungen, Freude zu bezeugen und Frohsinn zu erregen. R. Acha nahm, wie man erzählt, die Braut auf die Schultern und tanzte so mit ihr, der greise R. Schemuel bar Jizchak tanzte, drei Myrtenzweige schwingend, vor der Braut einher und machte sich damit bei denen lächerlich, welche nicht den tieferen Sinn und die religiöse Bedeutung dieses Gebarens kannten. Schon zur Zeit Hillels war das Tanzen vor der Braut üblich, wobei man den Vers „Schöne Braut, liebreiche" sang. Man muß sich diese Worte nach orientalischer Manier in allen Tonlagen und immer neuen Variationen wiederholt denken, was auch für jenen alten, scherzhaften Hochzeitsgesang gilt, mit dem man im 4. Jahrhundert in Palästina die Braut pries: „Weder Kochel (Augenbrauenschwärze), noch Schminke, noch Frisur — und doch eine anmutige Gazelle!" Das Begleitinstrument für alle diese Hochzeitslieder war die Handpauke der Frauen, die, unterstützt vom „In-die-Hände-klatschen und In-die-Hüften-schlagen", auch den Rhythmus des Tanzes angab.

Auch aus Deutschland wird schon früh von der musikalischen Ausgestaltung der Hochzeitsfeier und den Vorbereitungen dazu berichtet. Man pflegte die Braut mit Spielleuten und Fackelträgern zum rituellen Bad zu geleiten, und auch beim Haarflechten und Schmücken erklangen Lieder. Schließlich bildeten sich unter Vorantritt von Musikanten, welche den „Chuppa-Niggun" spielten, zwei Festzüge mit Bräutigam und Braut an der Spitze, um sich so zu der meist auf dem Synagogenhof stattfindenden religiösen Zeremonie zu begeben. Im weiteren Verlauf der Feier sang man Lob- und Mahngesänge für das junge Paar („Kalla-Lieder"), und die ganze Hochzeitsgesellschaft vereinte sich zu dem sogenannten „Mizwa-Tanz" oder den „Mizwa-Reihen". In Altona kannten um 1715 die jungen Leute einen solchen Tanz unter dem merkwürdigen Namen „Abraham sein Pferd". Wie der diesem Tanze beigelegte Begriff „Mizwa" besagt,

betrachtete man ihn als den eigentlichen Ausdruck der mitgefühlten Freude, die auch unter den deutschen Juden als religiöse Guttat (Mizwa) galt. Im Erfüllen des Gebotes der Freude war man sogar übereifrig, sodaß z. B. 1714 in Frankfurt die Höchstzahl der Hochzeitsmusikanten auf vier, und das Ende der Feier auf Mitternacht festgesetzt werden mußte.

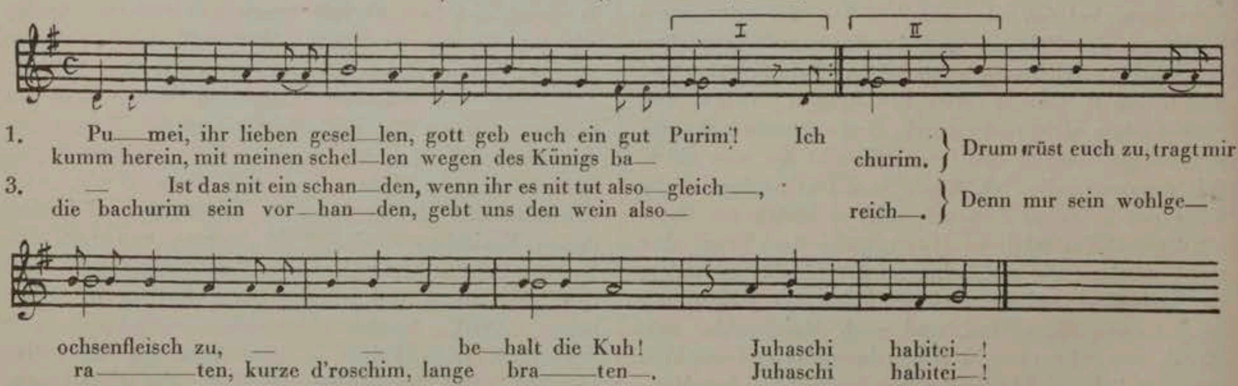
I. Polnischer Hochzeits-Niggun.
(Ende des 18. Jahrh.) Isr. Lovy, Chants religieux, Paris 1862.



Wie überreich die Erscheinungsformen dieser Musik auch gewesen sein mögen, so ist sie selbst heute als ein echtes Kind des Augenblicks bis auf den letzten Ton verklungen, und es gab keinerlei gelehrtes Interesse, das sie uns, wie etwa den Trop, schriftlich fixiert hätte.

Einen weiteren Anlaß zur musikalischen Betätigung gab die Freudenfeier des Purim-Festes. Die auch hier religiös sanktionierte, freudige Ausgelassenheit, die sich schon in der Synagoge mit mancherlei Possen Luft machte, zeigte sich außerhalb des Gottesdienstes in allerlei lustigen Gesängen, Tänzen, Spielen und Mummenschanz, wobei die Musik naturgemäß eine bedeutende Stellung einnahm. Bei den Aufführungen der Purim-Spiele wirkte, wie eine erhaltene Abbildung (Abb. 2) zeigt, gelegentlich ein regelrechtes Orchester mit, und auch die Mitwirkenden hatten einen Teil ihrer Rollen zu singen; denn ein jüdisch-deutsches Lied um 1700 bedient sich der „Melodie für Haman im Ahasveros-Spiel", die folglich allgemein bekannt gewesen sein muß. Von den zahlreichen Purim-Liedern sind uns meist nur die Texte erhalten geblieben, soweit nicht eine auch sonst bekannte deutsche Volksmelodie benutzt wurde (Beispiel II).

II. Purim-Lied der Bachurim.
(9 Strophen.) (Talmud-Schüler), Anf. d. 17. Jahrh. Dtsche Volksmel. um 1575.



Dies in Eisak Wallichs Liederbuch (vgl. weiter unten) verzeichnete Lied ist eine jüdische Umdichtung des deutschen Spottliedes auf den 1574 aus Krakau entflohenen Polenkönig „Bomey, bomey, ihr Polen"; aus dieser Vorlage stammt auch der Refrain „Joch hossko habadey".

Solche Freuden- und Scherzgesänge, Spottlieder, ja sogar Parodien ernster Gebete waren in der ganzen europäischen Judenheit verbreitet, heute noch kennt man sie bei den Juden Osteuropas und des Orients, deren Sangesweisen auch häufiger aufgezeichnet worden sind.

Die bisher betrachteten Erscheinungsformen der Musik standen im Dienst der Religion oder hatten doch ihren Anlaß in einer religiösen Vorschrift oder Feier. Von nicht geringerem Umfang jedoch von anderer Bedeutung ist unter den Juden die rein weltliche, profane Musik. Sie ist überall in der Diaspora identisch mit der Musik des betreffenden Kulturbereiches und gewinnt ihr speziell jüdisches Interesse nur dort, wo die Juden ein äußerlich abgeschlossenes Ganzes im Volkskörper bilden und deshalb auch mit ihrem Musikleben ein folkloristisches Sonderkapitel beanspruchen.

Selten nur galt den Juden der Diaspora die Musik als Bildungselement, als Bestandteil der Erziehung. Da die Ausbildung in den freien Künsten nicht in der Richtung des eigentlich jüdischen Erziehungsprogramms lag, so ist die bildungsmäßige Pflege der Musik schon das Zeichen einer gewissen Emanzipation und konnte im Ghetto keine Stätte finden. Sie blühte vornehmlich nur in den Jahrhunderten der arabischen Herrschaft in Spanien, als die aristotelisch-arabische Philosophie auch stark auf die Lebensgestaltung und Bildungsideale der Juden wirkte; so setzt u. a. Jehuda Charisi gegen 1200 die Musik in das achte Lehrjahr des höheren Unterrichts, und Josef Aknin (Barcelona) gibt um dieselbe Zeit einen ausführlichen Lehrplan des musikalischen Studiums, den er mit den Worten begründet: „Die heilige Schrift verpflichtet uns, diese Kunst kennen zu lernen." Aus diesem arabisch-jüdischen Bildungskreis stammen auch die wenigen vorhandenen musiktheoretischen Traktate in hebräischer

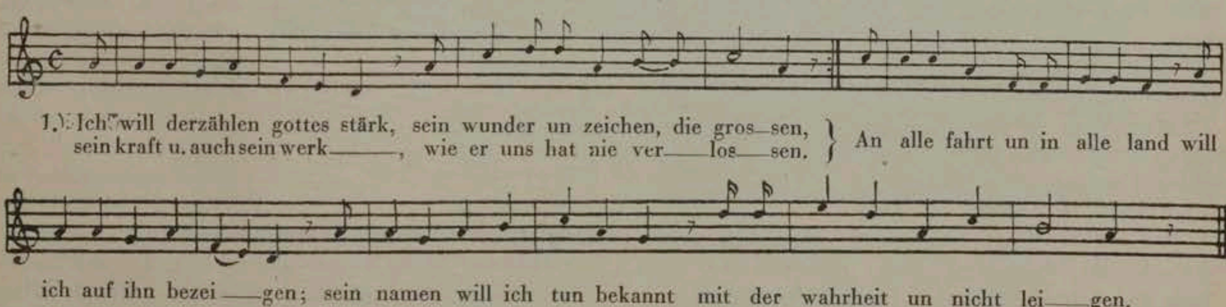
Sprache, die sich meist eng an arabische Vorbilder anlehnen. Eine ähnliche Stellung der Musik findet sich nur noch, jedoch in weit geringerem Ausmaß, bei den im 17. Jahrhundert in Amsterdam zu Wohlstand gelangten Sefardim. Dort ließ man nach einem zeitgenössischen Bericht (1680) die Kinder nicht nur im Schreiben der Landessprache und in der Anstandslehre sondern auch im Versemachen und in der Musik unterrichten. In allen anderen Ländern, mit Ausnahme Italiens, wo sich zur Zeit der Spätrenaissance auch unter den Juden Ansätze einer musikalischen Gesellschaftskultur entwickelt hatten, verbot schon ihre soziale Stellung allein jede höhere musikalische Bildung, wozu noch die Widerstände orthodoxer Geisteshaltung kamen. Diese beiden Hemmnisse drängten so manchen begabten Musiker vom Judentum fort, und vor der Zeit der allgemeinen Emanzipation kennen wir nur den einsamen Versuch des Salomone Rossi (Mantua, um 1565—1628), die Musik seiner Zeit in dem ganzen Hochstand ihrer Entwicklung auch der Synagoge dienstbar zu machen.

Während diese Art der Musikübung nur ein Privileg der Gebildeten blieb, gewann die volkstümliche Musik des täglichen Gebrauches für die Gesamtheit eine weit stärkere Bedeutung. Wie lebendig selbst hinter den Ghettomauern das Volkslied der Umwelt war, erklärt schon die Tatsache, daß seine Melodien auch in die Synagoge verpflanzt wurden (vgl. Sbl. 217/18 „Liedgesang"). Und noch mehr: heute singen die einst aus Spanien vertriebenen Sefardim im Orient und Nordafrika noch immer die altspanischen Lieder ihrer ehemaligen Heimat. Aus solchen Tatsachen, wie aus dem Fehlen eines rein weltlichen Volksliedes in hebräischer Sprache, läßt sich erkennen, wie sehr die Juden mit ihrem Denken und Fühlen in der Umwelt und ihrer Sprache eingewurzelt waren.

Vor allem in Deutschland wurden, wie die erhaltenen Denkmäler zeigen, in früheren Jahrhunderten viele rein deutsche Volksweisen gesungen. Schon vom Ende des 12. Jahrhunderts ist ein Verbot bekannt, daß man die Kinder nicht mit „christlichen" Wiegenliedern einsingen solle. Die große Masse der erhaltenen jüdisch-deutschen Volkslieder in Handschriften und den zahlreichen Drucken aber stammt aus dem 17./18. Jahrhundert. Die Oxforder Bodleian Library besitzt ein handschriftliches Lieder-Textbuch des Wormser Juden Eisak Wallich aus der Zeit um 1600, das in bunter, vom Gebrauch diktierter Folge deutsche Volksgesänge, jüdisch-deutsche Lieder und ein Purim-Spiel enthält. Weitere jüdisch-deutsche Lieder sind aber aus späteren Drucken bekannt, die meist auch in der Überschrift die Sangesweise namentlich verzeichnen. Mehr als die Hälfte aller dieser Melodien sind bekannte deutsche Volksweisen, wie „Es liegt ein Schlößchen in Österreich", „Herzlich tut mich verlangen", die Weise von Dietrich von Bern, und vor allem der seit etwa 1525 sehr verbreitete „Pavierton". Den originalen Text dieses Liedes auf die Schlacht bei Pavia verzeichnet Eisak Wallich in seinem Liederbuch. Nach derselben Melodie dichtete Elchanan Helen ein langes Lied auf die Frankfurter Judenvertreibung durch Vincenz Fettmilch im Jahre 1612 (Beispiel III), das mehrere Druckauflagen erlebte und in seiner Reimvorrede die Melodie bezeichnet: „Hab ich ein Niggun (Melodie) drauf getracht, as wie fun Pavia is die schlacht."

III. Das Vinzhans-Lied. (um 1615)

(Deutsche Volksmel. „Pavierton" um 1525



Gerade um diese Zeit wurde auch in einem Paderborner katholischen Gesangbuch (1617) auf die Pavierweise der neue Text „Der grimmig Tod mit seinem Pfeil" veröffentlicht; diese Neudichtung wurde 1693 auch in hebräischen Lettern als „Ein hübsch neu totenlied" und 1723 als „Ein schön neu göttlich klaglied" gedruckt. Gleichfalls zu Beginn des 18. Jahrhunderts dichtete ein Jude auf die Melodie von „Der grimmige Tod", d. h. noch immer den alten Pavierton, sein Lied „Wie man arbeitet, kriegt man den lohn". Die übrigen jüdisch-deutschen Volkslieder benutzen teils die Sangesweisen hebräischer Gebete und Hymnen, wie „Akedat Jizchak" („Die Opferung Isaaks", besonders für Märtyrer-Poesien) oder „Addir ajom we-nora" (Semar für Sabbat-Ausgang), teils scheinen sie Originalmelodien besessen zu haben, wie die Lieder „Gut Schabbes", „Rab Rabbi Simon von Prag" und ähnliche.

Doch schon ums Jahr 1800 waren alle die zahlreichen Liedgattungen — „Göttlich Lied", „Klaglied", „Totenlied", „Semer naë" (Lieblicher Gesang) und wie sie alle sich nennen mochten — in Deutschland verklungen. Reich ist heute noch der Liederschatz der Juden in Osteuropa, der in seiner merkwürdigen Mischung slavischer Melodik und synagogaler Tonwendungen über seine eigentlichen Grenzen hinaus Freunde erworben und Pflege erfahren hat. Das ostjüdische Lied stellt musikalisch eine gewisse Dialektfärbung der Melodik der slavischen Wirtsvölker dar, erfordert aber mit seiner gewaltigen Ausdehnung des Materials und mit seinen vielen Feinheiten eine monographische Schilderung.

Die deutschen Judengassen und Judenviertel hatten für ihre Hochzeiten und größeren Feierlichkeiten ein besonderes „Tanzhaus" (schon 1357 in Frankfurter Urkunden erwähnt). Entsprechend diesem Dokument

ihrer Abgeschlossenheit hatten die jüdischen Gemeinwesen auch ihren besonderen Musikerstand: die Spielleute, welche im Tanzhause und bei ähnlichen Gelegenheiten ihre Instrumente erklingen ließen, nannte man „Klesmerim" (Instrumentalisten) oder „Lezim". Dieser letztere Name „Spötter" soll wahrscheinlich die Musikanten in ihrer gleichzeitigen Funktion als Spaß- und Lustigmacher bezeichnen, man legte ihm aber auch die Bedeutung bei, daß ihre Musik nur eine schlechte Nachahmung, ein Gespött der alten Davidischen Tonkunst sei. Prager Urkunden erwähnen 1540/46 als Instrumentalisten „Meier Lautenschläger", „Feitl Musiker" und „Meier Fiedler", und derartige Standesbezeichnungen lebten später in Familiennamen wie Spielmann, Harpmer, Fiedler, Klafzimmerer (= Clavicembalist) fort. Die Instrumentalkunst der Juden stand im allgemeinen wohl auf der Stufe der niederen Volksmusik; denn auch in der Barockzeit, als die Blasinstrumente besonders hoch geschätzt wurden, zeigen Abbildungen von jüdischen Spielleuten meist Saiteninstrumente, die damals etwa dasselbe bedeuteten, wie heute die Blasmusik unserer Kneipen und Gartenlokale. Bei jüdischen Hochzeiten besonders wirkten Lautenisten (Abb. 1), Fiedeln und Gambe (Abb. 3) oder Cymbal mit Fiedel und Gambe (Abb. 4). Ein Kupferstich von 1749 zeigt sogar die primitive Bauern- oder Drehleier (auch ein Saiteninstrument).

Nur in den beiden wichtigsten Zentren jüdischen Lebens, in Prag und Frankfurt, hatten die Musiker in ihren Leistungen und auch organisatorisch eine besondere Höhe erreicht. Im jüdischen Prag entwickelte sich im 17. Jahrhundert sogar eine besondere Spielleutezunft mit eigenen Privilegien, und auch außerhalb und in christlichen Kreisen erfreuten sich die jüdischen Musikanten einer großen Beliebtheit. Im Jahre 1641 gestattete ihnen der Prager Erzbischof ausdrücklich, auch bei christlichen Hochzeiten und Taufen zu spielen, und trotz aller Beschwerden der nichtjüdischen Musikerzunft, die sich gern der unbequemen und anscheinend überlegenen Konkurrenz entledigen wollte, ließ die Regierung ihnen die Spielfreiheit. Noch im 18. Jahrhundert begegnet man weiterhin jüdischen Instrumentalisten in ganz Deutschland.

Ein konzentriertes Zurschaustellen des gesamten jüdischen Musikwesens geschah in den großen Fest-Aufzügen des Barockzeitalters, wie die Judenschaft sie als eine Huldigung für das Kaiserhaus 1476 in Budapest, sowie vor allem 1678 in Prag und 1716 in Prag und Frankfurt veranstaltete. Eine jüdisch-deutsche Beschreibung der Prager Festlichkeiten 1678 läßt im Festzuge folgende stattliche Anzahl kleiner musikalischer Ensembles aufmarschieren:

- 4 bis 5 Kapellen von je 3 Spielleuten.
- 1 Cymbal (gespielt von einer Enkelin des Gemeindevorstehers R. Abraham Lichtenstadt) und zwei Fiedeln.
- 1 Clavicymbel (gespielt von einer Tochter des Jizchak Mahler) und 2 Fiedeln.
- 1 Portativ- (tragbare) Orgel (gespielt von Mosche Harpmer) und Spielleute.
- 2 Chöre von Chasanim und Meschorerim mit je einem Portativ.
- 1 a capella-Chor.
- 3 einzelne Trompeten.
- Außerdem 3 mal 5 Trompeten und Heerpauken (wohl Nichtjuden).

Ein ähnlicher Aufwand wurde anläßlich des Aufzuges im Jahre 1716 getrieben, wo allein unter einer Ehrenpforte 19 Trompeten, 8 Geigen, 4 Waldhörner und 4 Kesselpauken aufgestellt gewesen sein sollen.



Abb. 1: Hochzeits-Lautenspieler, aus einer deutschen Haggada des 15. Jahrh. Abb. 2: Musikkapelle bei einem Achaschwerosch-Spiel, 17. Jahrh. Abb. 3: Hochzeitsmusikanten, nach einem Kupferstich 1726. Abb. 4: Hochzeitsmusikanten, nach einem Stich 1722 (gedr. 1775).

Mit dieser mächtigen Zurschaustellung im ganzen Umfange ihres musikalischen Vermögens ordneten sich die Juden jener Tage vollständig dem Grundcharakter ihres Zeitalters unter und schlossen sich jenem Bestreben des barocken Menschen an, zu sehen und gesehen zu werden.

Sogar bis in die Synagoge drangen einzelne Ausläufer der beliebten Instrumentalmusik. So wurde in der Prager Altneuschul am Freitagabend vor Lecha dodi auf einer Orgel gespielt, und in der dortigen Meisel-Synagoge sang man einen Hymnus mit instrumentaler Begleitung („b'ugab ub'nablim").

Alle Anzeichen deuten darauf hin, daß die Instrumentalkunst der jüdischen Spielleute, die als Klang heute völlig verschollen ist, ganz und gar der zeitgenössischen deutschen Volksmusik entsprach. In dieser Eigenschaft ist sie charakteristisch für die gesamte hier dargestellte volkstümliche Musik der Welt-Judenheit.

Literatur: S. Krauss, Talmudische Archäologie. Bd. II u. III (Leipz. 1911/12).
I. Goldziher, Das Gutachten des Maimonides über Gesang u. Musik, Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judentums (Graetz), XXII, 4 (Breslau 1873).
I. Scheftelowitz, Das Hörnermotiv in den Religionen, Archiv f. Religionswissensch., XV, S. 483 ff (Leipz. 1912).
M. Grunwald, Aus meiner Liedersammlung, Jahrbuch f. jüd. Volkskunde, 1923, S. 235 ff.
Jüdische Hochzeitsmelodien. Gemeindeblatt d. Berliner jüd. Gemeinde, XVIII, 6 (1928).
E. Birnbaum, Jüdische Musiker am Hofe von Mantua, Wien 1893.
F. Rosenberg, Eine Sammlung discher Volks- u. Gesellschaftslieder in hebr. Lettern, Ztschr. f. d. Gesch. d. Juden in Deutschland (Geiger), II u. III (Braunschweig 1888 u. 1889). Dasselbe als Dissertation, Berlin 1888.
Fritz M. Kaufmann, Die schönsten Lieder der Ostjuden, Berlin 1920.
Paul Nettl, Alte jüd. Spielleute und Musiker, Prag 1923.
P. Nettl, Die Prager Juden-Spielleutezunft. „Das Orchester", V, 8 (1928).
Judaeorum Morologia oder Jüdisches Affen-Spiel / das ist der Jüdischen Gemeinde zu Prag possir- und sehr lächerlicher Auffzug . . . Leipzig 1678.

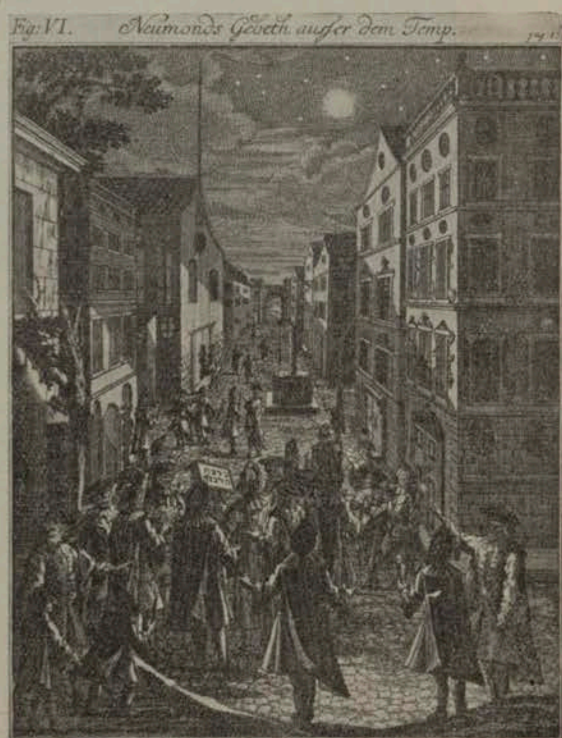
H. L.

September 1930.

Durch ein Edikt des Papstes Paul IV., datiert vom 26. Juli 1556, wurden die Juden Roms, damals etwa 6000 an der Zahl, gezwungen, sich ausschließlich auf einem am Tiber gelegenen Raum im Ausmaß von etwa 1 qkm anzusiedeln. Diese Schaffung eines eng begrenzten Wohnbezirkes, dessen Verlassen durch Vorschriften geregelt war, wurde für die Stellung der Juden in den meisten Ländern Europas und Nordafrikas durch fast ein Vierteljahrtausend maßgebend. Denn die Zeit des Ghettozwanges mit allen seinen sozialen Folgen dauerte bis zur französischen Revolution, in manchen Ländern auch einige Jahrzehnte darüber hinaus bis zum Jahre 1848. Und das erste formelle Ghetto, das Papst Paul errichtet hatte, war auch das letzte; denn es wurde erst nach dem Einzug des Königs von Italien in Rom 1870 aufgehoben.

Man hat sich daran gewöhnt, diese Ansiedlungsrayons für die Juden in den verschiedenen Städten mit dem romanischen Namen „Ghetto" zu bezeichnen, dessen Herkunft dunkel ist. Es gibt zahlreiche Hypothesen über die Ableitung des Wortes, darunter einige recht kühne, wie z. B. die Ansicht, es stamme vom hebräischen „get" = Scheidung; es ist jedoch nicht anzunehmen, daß die Bezeichnung von den Juden geprägt wurde. Das erste offizielle Ghetto in Rom, zwischen Via del Pianto und Ponte del Quatro Capi gelegen, hieß „serraglio degli Ebrei" oder — in den lateinischen amtlichen Dokumenten „vicus Judaeorum". Damals scheint aber für die größte Judensiedlung Italiens, die in Venedig, bereits der Name „getto" gebräuchlich gewesen zu sein; das Judenviertel in Venedig lag nämlich in der Nähe der damals schon seit einigen Jahrhunderten bestehenden Eisengießerei, die als „gettum" schon in einem (lateinischen) Dokument vom Jahre 1356 erwähnt wird und in italienischer Wortbildung „getto" hieß. Der Name der populären Eisengießerei, deren Kanonen sehr bekannt waren, ging wohl auf das ganze Viertel, das seit langem Judenquartier war und dann auf alle Judensiedlungen über. Vielleicht handelt es sich um einen Spottnamen; jedenfalls wurde er von den Juden Italiens in Dokumenten usw. nicht gebraucht. Nicht unerwähnt möge bleiben, daß der bekannte Romanist Meyer-Lübke das Wort „Ghetto" von „gitano" (provençalisch: guet), der italienischen Vokabel für „Zigeuner", ableitet.

Was nun Paul IV. in Rom schuf, war — bei aller sadistischen Böswilligkeit dieses Papstes gegen die Juden — nicht eine Erfindung seines Judenhasses, sondern eigentlich der Schlußstein einer bestimmten Entwicklung, die allerdings seit Jahrhunderten, von der Kirche ausgehend und gefördert, vor sich ging. Es ist allgemein bekannt, daß die Juden schon in den ältesten Zeiten ihrer Diasporasiedlungen bestimmte Viertel bewohnten, wie z. B. im alten Alexandria und im alten Rom. Auch im frühen Mittelalter gab es in Deutschland, Frankreich, England, Italien und Spanien eigene Judenquartiere (sie wurden in Spanien „juderia", in Frankreich „jouaterie" genannt). Für Köln ist schon im Jahre 1056, für Sevilla und Tudela in Spanien nicht viel später, für Venedig und Salerno 1090, für London 1115 eine Judengasse bzw. ein Judenquartier bezeugt. Doch muß gleich erwähnt werden, daß in diesen und anderen Städten Juden auch außerhalb der Judenviertel wohnen durften und tatsächlich wohnten. Aber da nach mittelalterlichem Recht die Vertreter bestimmter Wirtschaftszweige nach Rechten und Lasten verbunden waren, so war das Zusammenwohnen für sie nur nützlich. Dies traf auch für die Juden in den meisten Fällen zu. Dazu kommt noch, daß die Juden — schon auf Grund der ihnen gewährten Privilegien — sich gewöhnlich in der Nähe der Befestigungen niederließen, in deren Schutz sich in älterer Zeit häufig ein Markt entwickelte. Aus Deutschland ist schon um die Wende des 10. und



Straßenleben in einem deutschen Ghetto des 18. Jahrhunderts.
(Aus der Kunstsammlung der Jüdischen Gemeinde Berlin).

11. Jahrhunderts bekannt, daß die Juden zumeist in der Nähe des Marktes wohnten, wo ein lebhafter Verkehr stattfand. Natürlich waren auch Sicherheitsgründe für die Benutzung bestimmter Wohnviertel maßgebend. Es muß aber immer wieder betont werden, daß im ganzen Mittelalter die Juden fast überall, wo sie sich ansiedelten, mit der übrigen Bevölkerung in enger Berührung standen. So wohnten z. B. im Judenviertel des mittelalterlichen Rom zahlreiche vornehme christliche Familien, ebenso in den spanischen Juderias.

Gerade dieser letzte Umstand aber war der Kirche ein Dorn im Auge. Schon im 8. Jahrhundert wurde in Kirchenversammlungen gegen das Zusammenwohnen von Christen und Juden Stellung genommen. Auf dem Konzil zu Basel (1434) wurden eigene Bestimmungen gegen diese „sündhafte Berührung mit den Verfluchten" erlassen, die wohl dann auch die

weltliche Gesetzgebung beeinflußten. Die Stellung des Staates bzw. der Städte zu den Juden war im Laufe des Mittelalters von der Tendenz getragen, daß die Judensiedlungen, durch ihre wirtschaftlichen Funktionen und die damit verbundenen Abgaben eine gute Einnahmequelle sowie ein maßgebender ökonomischer Faktor, geschützt werden mußten. Mit dieser — ursprünglich aufrichtigen — Begründung wurden schon im 13. Jahrhundert in Sevilla und anderen Orten Spaniens die Judenquartiere durch Barrieren gesichert und häufig von einem Torhüter bewacht. Die Tendenz der Kirche dagegen war darauf gerichtet, eine Mischung der Christen mit den Juden zu verhindern. Diese Absicht gegenüber Juden und Mauren wurde auch z. B. in den Ordonnanzen von Valladolid (1412) ausdrücklich hervorgehoben, daher auch die Bestimmung, daß es den Christen verboten sei, bei Juden oder Mauren eine Wohnung zu mieten. In Spanien war auch bereits in der Mitte des 15. Jahrhunderts die ursprüngliche Rechtsauffassung, daß die Abtrennung der Juderia eine Schutzmaßnahme zugunsten der Juden sei, von der Anschauung verdrängt, daß die Trennung zwischen Juden bzw. Mauren und der übrigen Bevölkerung zum „Schutze" der Christen nötig wäre, natürlich nicht so sehr zum moralischen, als zum wirtschaftlichen, da es darum ging, die Juden aus ihren wirtschaftlichen Positionen zu verdrängen. Von da bis zur Zwangsabschließung im Ghetto war nur ein kleiner Schritt. Daß er nicht zuerst in Spanien, sondern erst einige Jahrzehnte später in Rom erfolgte, war lediglich dem Umstande zuzuschreiben, daß man sich in Spanien zu einer „radikaleren" Maßnahme entschloß — zur gänzlichen Vertreibung (s. Sbl. Inquisition Nr. 81/82, 84/85). So führte der Papst selbst zu Ende, was seine Diener auf der iberischen Halbinsel begonnen hatten. Und diese Änderung im Rechtsstandpunkt gegenüber den Juden drang so rasch allenthalben durch, daß schon wenige Jahre später (1570) der Ghettozwang in Wien, dem Sitz der zweiten allerkatholischesten Majestät, mit den „frevlerischen Praktiken" der Juden begründet wurde. Seit damals gab es durch viele Generationen eine wirkliche Ausnahmestellung der Juden, da sie im Grunde außerhalb des Gesetzes standen.

Der Schutz, der früher den Juden freiwillig gewährt wurde, mußte jetzt teuer erkauft werden und für die Erlaubnis, im Ghetto zu wohnen, hatten sie hohe Summen zu entrichten. Dazu kamen noch, wo Christen die sogenannten Judenhäuser in Eigentum hatten, ungeheurer Mietszins oder geradezu phantastische Beträge für die Ablösung der Mietsrechte, Kauf der Häuser oder dgl. Der Schutz, den die Juden dafür genossen, war mehr als fragwürdig. Dafür geben die zahlreichen mit stillschweigender Duldung der Städte bzw. Landesherren erfolgten Überfälle auf die Ghettosiedlungen der Juden — z. B. in Frankfurt anläßlich des Fettmilch-Aufruhrs im Jahre 1614, in Wien bei den häufigen Studentenrevolten, ja sogar in Prag — ausreichendes Zeugnis, ebenso die zahlreichen Brände, bei denen das Ghetto gewöhnlich ohne Löschhilfe blieb und daher in vielen Fällen ein Raub der Flammen wurde, wie im Jahre 1710 in Frankfurt, neun Jahre später in der bedeutenden mährischen Judensiedlung Nikolsburg. Der „Schutz" bestand darin, daß die Tore des Ghettos bei Nacht verschlossen waren und nicht passiert werden durften. An Sonn- und Feiertagen war es den Juden streng verboten, das Ghetto zu verlassen. Waren durften sie nur innerhalb ihres Quartiers feilbieten, außerhalb desselben nur auf bestimmten Plätzen, wie z. B. auf dem sogenannten Tändelmarkt in Prag, und für diese Erlaubnis waren sehr hohe Abgaben zu entrichten. Die Stadtteile, die die Juden zugewiesen erhielten, hatten stets geringe Ausdehnung und wurden nach ihrer Abschließung zum Ghetto nicht vergrößert, auch wenn ihre Bevölkerung stark anwuchs. Mochten auch ursprünglich die Ghetti keine Slums gewesen sein, sie mußten unbedingt dazu werden, wenn, um nur ein Beispiel anzuführen, in Rom um die Wende des 17. und 18. Jahrhunderts mehr als 10 000 Seelen auf demselben 1 qkm großen Raum wohnen mußten, in dem Paul IV. sie zusammengepfercht hatte, und der alljährlich vom Tiber überschwemmt wurde. Im Frankfurter Ghetto wohnten 4000 Menschen in 190 Häusern in einer düsteren, knapp 12 Fuß breiten Gasse, die zwei Wagen zugleich nicht passieren konnten. In den ärmeren Teilen des Ghettos wohnten 4—5 Familien in einem einzigen Raum.

Eine Ausnahme bildete die Judenstadt zu Prag, die schon im 14. Jahrhundert — also noch lange vor dem Ghettozwang — als besonderer (fünfter) Bezirk der Stadt bestand, eine gewisse Ausdehnungsmöglichkeit besaß und offiziell im Jahre 1473 eigene Verwaltungsrechte erhielt. Ihre Einwohner hatten auch eigene Zunftprivilegien. Es gab in Prag jüdische Zünfte der Schneider, Schuhmacher, Goldschmiede und Fleischer, mit Innungsfahnen und -zeichen. Überdies hatte die Prager Judenschaft das Recht, eine ihr für ihre „Verdienste um die Stadt" schon im Jahre 1357 verliehene Fahne zu führen, welche sich noch jetzt im Prager jüdischen Rathaus befindet. Die eigene Verwaltung, die der Judenstadt von Prag als Privileg eingeräumt war, entwickelte sich nach der Ghettoabschließung überall, wo die Juden ihre städtischen Ansiedlungsrayons hatten. Angebahnt war diese Entwicklung schon seit langem in den Formen der jüdischen Gemeindeorganisation, die nun im Ghetto zu einer Art von Stadtverwaltung wurde. An der Spitze der jüdischen Gemeinden stand der — meist für ein Jahr gewählte — Vorsteher, gewöhnlich Parnes, in Prag Primator genannt, zusammen mit dem Schatzmeister (Gabbai) und mehreren Beisitzern. Ferner wählte die Gemeinde durch Abstimmung den Rabbiner, die Beisitzer des rabbinischen Gerichtes (Dajanim), den Vorbeter oder Chasan, den Schochet, der die rituellen Schlachtungen durchführte, und den Schames, der gewöhnlich zugleich Synagogenaufseher und Diener des Vorstandes sowie Gerichtsbote war. Denn die Juden hatten im Ghetto ihre eigene Gerichtsbarkeit. Nur die — übrigens sehr seltenen — Fälle von Kapitalverbrechen wie Mord und Raub unterstanden den staatlichen Gerichtsbehörden, die sehr selten und begreiflicherweise sehr ungern angerufen wurden. Das Gericht (Beth-Din) bildeten der Rabbi und die Dajanim (zumeist ihrer zwei), die nach jüdisch-talmudischem Recht entschieden.

Das Gemeindeleben war durch ein Statut (hebr. Tekanah) geregelt, das vom Vorstand ausgearbeitet und vom Rabbi bestätigt wurde. Die Wirksamkeit des Statuts erstreckte sich gewöhnlich auf fünf Jahre,



Straßenleben in einem modernen „Ghetto" (Whitechapel).
(Aus der Kunstsammlung der Jüdischen Gemeinde Berlin).

sie konnte aber auch, wo es sich um Fixierung eines allgemeinen Rechtsgrundsatzes handelte, dauernd werden. So ist das Verbot der Vielehe, die nach dem jüdischen Gesetz möglich ist, durch eine Tekanah mit Dauergeltung erfolgt. Die Tekanoth regelten alle lokalen Verhältnisse des Ghettos, wie Mietsrechte, innere Abgaben, Erhaltung der Gemeindeinstitutionen usw. Es gibt aber auch Tekanoth gegen das Kartenspiel, gegen die Trunkenheit, in den Ghetti in Nordafrika oder der Türkei solche, die den Verkauf von Wein an Mohammedaner verboten u. dgl. Für die Übertretung des Statuts waren spezielle Strafen festgesetzt, und zwar Verwarnung, Entziehung des Rechtes auf Ausübung von Ehrenpflichten in der Synagoge (wie z. B. Aufruf zur Thora), Haft und — als höchste und schwerste Strafe — der Ausschluß aus der Gemeinde bzw. die Exkommunikation (Cherem). Die Ordnung im Ghetto wurde durch die Juden selbst von ihren eigenen Organen aufrechterhalten. In Prag und auch in anderen Judensiedlungen gab es eine eigene Straßenpolizei, die in den deutschen Ghetti die Bezeichnung „Gassenmeschorssim" hatte. Zu den Organen der öffentlichen Ordnung gehörte auch der „Schulklopfer" (auch „Schulklöpper" genannt), der die Gebetzeit durch Klopfen an die Haustüren bekanntgab und überdies neben dem Schames die öffentlichen Verkündigungen ausrief. In einigen Judensiedlungen Deutschlands gab es auch einen eigenen Postboten, der die Beförderung von Briefen nach auswärts besorgte (für gewöhnlich ließen die Juden ihre Briefe durch Messebesucher, Reisende, Karawanen usw. befördern). Dieser Postbote hieß „Schutzjude", da seine Freizügigkeit durch ein eigenes landesbehördliches Dekret geschützt war. Eingriffe der staatlichen Behörden in das innere Leben der jüdischen Gemeinden gab es eigentlich fast gar nicht und das Ghetto hatte im Grunde eine weitgehende Autonomie. Die Abgaben an die Landesherren oder die Stände bzw. die Stadt waren pauschaliert (allerdings recht hoch) und wurden vom Vorstand der Judengemeinde auf die einzelnen Mitglieder aufgeteilt. Dazu kamen noch zahlreiche persönliche Schutztaxen, Warenabgaben u. dgl., ferner die internen Abgaben zur Erhaltung der sozialen, religiösen und kulturellen Institutionen des Ghettos, sowie die in allen Gemeinden obligatorische Besteuerung für Palästina. Alles in allem war die Steuerlast für die Bewohner des Ghettos ziemlich hoch.

Ein wesentliches Kennzeichen der Ghettoorganisation war das Prinzip der Gleichheit, das schon im talmudischen Rechtsgrundsatz der Chasakah (am besten dem englischen Rechtsbegriff des Tenant-Right vergleichbar) verankert ist. Demgemäß war die innere Organisation des Ghettos stark auf Gemeinschaft und Gemeinsamkeit gerichtet. Den religiösen Lebensvorschriften entsprechend war natürlich das Zentrum des Ghettolebens die Synagoge, und es ist kennzeichnend, daß ursprünglich Kranken- und Armenfürsorge, Altersversorgung, Fremdenbeherbergung und andere soziale Hilfstätigkeit eng mit der Synagoge zusammenhingen. Natürlich wurden später — und insbesondere nach der faktischen Abschließung im Ghetto — Spitäler, Armenhäuser u. dgl. errichtet. Die Erhaltung von Schulen war selbstverständlich. Im Ghetto gab es ferner stets ein öffentliches Bad (Mikwah), das schon früh (z. B. in Augsburg bereits im Jahre 1290) in Urkunden als „Badhaus" oder „balneum Judaeorum" nachweisbar ist. Die Einrichtung eines eigenen Bades war nicht nur durch die

religiösen Waschungs- und Tauchbadvorschriften notwendig, sondern auch deshalb, weil es den Juden — wohl in Verfolg jener Tendenzen, die zur Abschließung im Ghetto führten — verboten war, in den Flüssen zu baden. Gemeingut war auch das sogenannte Backhaus, auch „Ofen" genannt, in dem die Mazzoth für das Peßachfest gebacken und die Sabbatspeisen warmgestellt wurden. Das Backhaus ist schon im Judenschreinbuch zu Köln (1206) erwähnt, wo es „di groß Backerei" genannt wird; es wurde vom Vorstand an ein Gemeindemitglied zum Betrieb vergeben. In fast allen Judensiedlungen Deutschlands, Frankreichs und Englands gab es eine öffentliche Gemeindehalle, in der die Trauungen abgehalten wurden. Sie hatte verschiedene Namen, wie „Tanzhaus", „Spielhaus" oder „Brauthaus". In dieser Halle vergnügten sich am Sabbatnachmittag und an Feiertagen die jungen Mädchen und Männer — natürlich gesondert — am Tanz, der ein bevorzugter jüdischer Zeitvertreib im Ghetto war. Im Tanzhaus wurden auch verschiedene Festlichkeiten und Veranstaltungen abgehalten. In Frankreich dürfte es auch als Fremdenherberge (auberge Juife) gedient haben. In den spanischen und osteuropäischen Ghetti existierten derartige Gebäude nicht. Der Vergnügungen gab es im Ghetto außer den bereits erwähnten mancherlei: So wurden in Frankfurt im Hause „zur silbernen Kanne" am Ende des 17. Jahrhunderts am Purimabend öffentliche Theateraufführungen gegeben (für gewöhnlich fand die Aufführung von Purimstücken in den Privatwohnungen statt). Ein beliebtes Schauspiel im Ghetto war die Darstellung von „Totentänzen", einer szenischen Darstellung der durch Holbeins Bilderreihe bekannten Verbindung des Menschenlebens mit dem Tod — diese Darstellungen kamen übrigens aus Spanien und sind jüdischen Ursprungs. Sie wurden bei Hochzeiten häufig aufgeführt resp. rezitiert. Das Ghetto sah auch häufig szenische und gesangliche Vorführungen aller Art durch jüdische fahrende Sänger und Komödianten.

Zum Ghetto gehörte auch der Friedhof, von den Juden schon in früher Zeit „Haus des Lebens" genannt, von den Christen — wohl seiner Anlage gemäß — häufig als „Garten der Juden" (hortus Judaeorum) bezeichnet. Er lag gewöhnlich am Ende der Ghettostraße, nach jüdischem Brauch wenigstens 50 Schritte vom letzten Haus entfernt. Die Totenstadt war mit einem Steinwall oder einer Mauer umgeben, um sie vor Beraubung und Schändung zu schützen, die — besonders in Deutschland — an der Tagesordnung waren. Jeder Friedhof hatte seinen Totengräber, der gewöhnlich zugleich als Wächter fungierte. In manchen Ländern, z. B. in Nordafrika, aber auch in Europa, durften die Juden ihre Friedhöfe nicht in der Nähe der Wohnsitze anlegen. Daher begruben z. B. die Juden von Hamburg ihre Toten in Altona, die von Amsterdam in Audekerke. Friedhof war aber eigentlich das ganze erzwungene Ghetto der Juden. Es zermürbte ihre wirtschaftliche Lage, es verschüttete für lange Zeit jede Verbindung mit der weltlichen Kultur Europas, welche die Juden bis zur Absperrung stets aufrechterhalten hatten, es war aber auch die Grabkammer für die eigene religiöse Kultur, die vom Ende des 16. Jahrhunderts an immer mehr den Zug ins Große verlor und in weltfremde Pilpulistik ausartete, wenn nicht zufällige günstigere Umstände, wie die wenn auch beschränkte Berührung mit dem Boden (z. B. in Polen und Mähren) die schlechten Wirkungen der atembeschwerenden Ghettoluft einigermaßen paralysierten. Auch die körperliche Verschlechterung des jüdischen Typus beginnt eigentlich erst in der Zeit des faktischen Ghettos und ist am auffälligsten dort, wo die Juden — wie z. B. in den Städten Deutschlands und Frankreichs — in strengster „Haft" saßen.

Erst die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts machte dem physischen Ghetto der Juden ein Ende und es gehört heute in Europa der Geschichte an. In Nordafrika, im Yemen, in Persien gibt es allerdings noch heute da und dort Judenviertel mit einem gewissen Wohnzwang. Die Ghettomauern sind fast überall gefallen und die alten Siedlungen der Juden haben vielfach der modernen Stadtregulierung weichen müssen. Von den bekanntesten Judenvierteln ist nur noch das in Venedig fast unversehrt erhalten geblieben. Das große Ghetto in Triest ist völlig verschwunden, die Ghetti in Oberitalien sind schon lange entvölkert, das berüchtigte römische Ghetto wird gerade jetzt niedergelegt. In Deutschland erinnern Namen und Baulichkeiten in einer Reihe von Städten an die Zeit der Zwangsabsperrung; in Frankfurt a. M. ist die Hauptstraße des früheren Ghetto noch erhalten. Die große Judensiedlung im Unteren Werd in Wien hat eigentlich schon nach der letzten Judenvertreibung im 17. Jahrhundert zu bestehen aufgehört. Als die Zuwanderung von Juden nach Wien im 19. Jahrhundert wieder begann, wurde von den Immigranten der Stadtteil, wo das alte Ghetto gewesen war, stark bevorzugt und bis heute ist die Leopoldstadt der judenreichste Bezirk Wiens. Es ist übrigens typisch, daß auch jetzt noch, ebenso wie in der Zeit des Mittelalters, bei der jüdischen Wanderung sich immer wieder, z. B. in London, Paris, Antwerpen, auch in den amerikanischen Städten, die Juden sich anfänglich in bestimmten Vierteln konzentrieren. Die schönste und größte mittelalterliche Judensiedlung, die Judenstadt von Prag, fällt immer mehr der Spitzhacke zum Opfer; nur wenige ihrer Teile stehen unter Denkmalschutz, sonst tritt überall an die Stelle der mittelalterlichen Enge der moderne Zweckbau von Straßen und Häusern. Die steinernen Zeugen unserer tiefsten Erniedrigung, an deren seelischen und geistigen Folgen die Juden noch heute zu leiden haben, werden bald überall verschwunden sein.

Literatur: E. Rieger, Geschichte der Juden in Rom (1890).
Dr. J. Berliner: Aus dem Leben der deutschen Juden im Mittelalter (1900).
J. Abrahams: The Jewish life in the middle-ages (1899).
Louis Wirth: The Ghetto (1929).
Jewish Encyclopaedia, Art. „Ghetto" (1902).
S. Dubnow, Jüdische Geschichte Bd. IV. (1928).
Jüdisches Lexikon, Art. Judenviertel.

November 1930. S. S.

Palästina.

Geschichte der israelit. Einwanderung.

Bei ihrer Einwanderung in Palästina fanden die Israeliten im Lande eine dichte Bevölkerung vor, die wir mit dem allgemeinen geographischen Namen Kanaanäer bezeichnen (s. Sbl. „Die vorisraelit. Bevölkerg. Paläst." Nr. 222). Das Eindringen der Israeliten war überhaupt nur dadurch möglich, daß einerseits Aegypten, vordem der Oberherr Palästinas, zu dieser Zeit seine Herrschaft über das Land nicht mehr ausübte, andererseits die einheimische Bevölkerung Palästinas in zahlreiche kleine und kleinste Stadtherrschaften zerfiel, die sich untereinander vielfach befehdeten. Trotzdem war diese Bevölkerung den einwandernden Israeliten an materieller Kultur, besonders durch den Besitz befestigter Städte, so überlegen, daß große Teile des Landes zunächst kanaanäisch blieben.

Der uralte Bericht im ersten Kapitel des Richterbuches, dessen Kernstück etwa auf das Jahr 1200 v. Chr., also nur eine Generation nach der Einwanderung, zurückgeht, gibt ein getreues Bild dieser Verhältnisse. Der Stoß der Israeliten war in zwei Gebieten erfolgreich: im Süden auf dem Gebirge Juda, wo auch die festen Städte Zefat, Debir und Hebron in die Hände der Judäer und ihrer Verbündeten (Simeon, Kain, Kaleb) fielen, und weiter nördlich auf dem Gebirge Ephraim, das seitdem Zentrum Israels blieb, wenn auch einzelne Städte wie Sichem und Tebez noch hundert Jahre später kanaanäisch waren (Abb. 1).

Von grundlegender Bedeutung aber für die ganze folgende Entwicklung ist es, daß zwischen diesen beiden Haupteinbruchszentren ein breiter Gürtel kanaanäischen Gebiets bestehen blieb. Der östliche Pfeiler dieses Festungsriegels war die Stadt Jerusalem, die erst David eroberte, der westliche die Festung Geser, die sogar bis zu Salomo's Zeit kanaanäisch war. Zwischen ihnen blieben die Städte Gibeon, Beerot, Kefira, Kirjat Jearim, Har-Cheres, Ajalon und Schaalbim in der Hand der eingeborenen Bevölkerung. Dadurch waren die judäischen Südstämme so vollständig von den Nordstämmen abgeschlossen, daß sie bis auf Saul für deren Geschichte gar nicht in Betracht kamen und auch später mit ihnen nie zu völliger Einheit verschmolzen.

Nördlich vom Gebirge Ephraim blieb ein zweiter kanaanäischer Gürtel quer durch das Land bis zum Jordan bestehen, die Ebene Jisreel. Auch hier behaupteten sich die Ureinwohner durch eine Reihe starker Festungen: Charoschet-Haggojim, Kitron, Nehalal, Megiddo, Taanach, Jibleam, En-Gannim, Endor und Bet-Schean. Auch dieser Riegel erhielt sich bis zur Zeit Davids und erschwerte die Verbindung mit dem nördlich von ihm gelegenen Galiläa. Galiläa selbst war nur schwach israelitisch besetzt durch die Stämme Sebulon, Ascher und Naphtali, die sogar von den Kanaanäern abhängig wurden.

Weiter blieb auch die ganze Küstenebene von Gasa bis zum Karmel kanaanäisch, da die Israeliten gegen die hier im Kampfe verwendeten Streitwagen nicht aufkommen konnten. — So waren die Israeliten im wesentlichen ein Bergvolk, die Kanaanäer das Volk der Ebene.

Fünfzig Jahre nach der Einwanderung der Israeliten trat wieder ein folgenschweres Ereignis ein: An der Küste landeten um 1180 die Philister, ein Volk griechischer oder vorgriechischer Abstammung aus Kreta, unterwarfen rasch die Kanaanäer der Küstenebene und begannen nach Osten aufs Gebirge vorzudringen. Ihnen mußte um 1170 nach lebhaften Kämpfen (Simsonsage) der Stamm Dan weichen, der westlich von Jerusalem saß, und suchte sich neue Wohnsitze im äußersten Norden des Landes, an den Quellen des Jordan. Durch ihn verstärkt drückten nun die Israeliten in Galiläa stärker nach Süden gegen die kanaanäische Ebene Jisreel (Abb. 2).

Gleichzeitig drang auch von Süden israelitische Besiedlung hierher vor. Aber diese wohl vom Stamm Manasse abgelösten Kolonisten gerieten in Abhängigkeit von den Kanaanäern und wurden zu Fronbauern („Issachar"-Lohnknecht). Die bedrohten Kanaanäer der Ebene Jisreel schlossen sich zusammen, um die ganze Ebene wieder in ihre Hand zu bekommen. Zum Gegenschlage verbanden sich nun die israelitischen Stämme nördlich und südlich der Ebene, und es kam (um 1150) südlich vom Berge Tabor zu der Schlacht, die mit dem Namen der Debora verknüpft ist (Abb. 3 und S. 4 das „Debora-Lied").

Hier erhalten wir zum erstenmal eine Vorstellung von den Volkszahlen, um die es sich handelt. An der Debora-Schlacht waren 10 000 israelitische Krieger beteiligt (Richter 4,6), und die Gesamtzahl der waffenfähigen Männer in Israel wird auf 40 000 geschätzt (Ri. 5,8; Jos. 4,13). Das läßt, da waffenfähig die Männer zwischen 18 und 60 Jahren sind, auf eine Volkszahl von etwa 150 000 Seelen schließen, und diese Zahl dürfte der des kanaanäischen Volkselements fast gleichkommen.

Der Sieg in der Debora-Schlacht hatte große Folgen. Zunächst trieb er einen Keil in die Ebene Jisreel und sicherte den Israeliten eine feste Verbindung zwischen Galiläa und dem Gebirge Ephraim auf der Straße Tabor—Sunem—Jisreel—Gilboa. Weiter aber entschied er das Übergewicht Israels im Lande: Die Kanaanäer haben sich nie wieder zu einem großzügig organisierten Widerstande aufgerafft.

Da aber die beiden Volkselemente in Palästina sich noch immer feindlich gegenüberstanden, war das Hauptproblem der Folgezeit ihre friedliche Verständigung und Verschmelzung. Gideon, der erste Stammeskönig im Zentrum des Landes, scheint um 1100 eine solche Politik begonnen zu haben, indem er eine Frau aus vornehmem Geschlecht aus der noch kanaanäischen Stadt Sichem (dem heutigen Nablus) nahm. Nach seinem Tode setzte sein Sohn von dieser Frau, Abimelech, diese Politik fort. Er gewann den Thron, indem er sich auf die Sippe seiner Mutter, also auf das kanaanäische Element, stützte; aber es kam bald zum Konflikt mit Sichem, weil er als israelitischer König regierte. In diesem Kampfe wurden Sichem und Tebez zerstört, aber auch Abimelech verlor sein Leben dabei. Die eben beginnende Verschmelzung der beiden Volksstämme wurde durch äußere Ereignisse verzögert.

Denn inzwischen stießen die Philister nach Unterwerfung der ganzen Küstenebene machtvoll gegen den Kern des Gebirges Ephraim vor, besiegten die Israeliten bei Aphek (um 1080), zerstörten das zentrale Heiligtum von Silo (wobei die Bundeslade in ihre Hand fiel)

und unterwarfen das ganze Bergland bis dicht nördlich von Jerusalem (Abb. 4). Erst nach sechzig Jahren der Philisterherrschaft gelang es dem ersten König Saul (um 1022), die Philister wieder in die Küstenebene zurückzudrängen (Abb. 5).

Saul war der erste, der den kanaanäischen Riegel zwischen Ephraim und Juda durchbrach. Die vier nordwestlich von Jerusalem gelegenen Städte Gibeon, Beerot, Kefira und Kirjat Jearim, die durch einen alten Vertrag sich Schonung erkauft, aber dafür sich in Abhängigkeit von Israel begeben hatten, scheinen bei Sauls erstem Philisterkampf dem Feind Vorschub geleistet zu haben und bekamen nach Sauls Sieg seine schwere Hand zu fühlen. Die Gibeoniten haben noch dreißig Jahre später für diese Züchtigung an Sauls Nachkommen blutige Rache genommen (II. Sam. 21,2, 21,5, 21,9). Die kanaanäischen Bewohner von Beerot mußten ihre Stadt räumen, die von Benjaminiten neu besiedelt wurde (II. Sam. 4,2, 3), Kirjat Jearim wurde an Juda (Jos. 15,60), Kefira an Benjamin (Jos. 18,26) gegeben. — Durch dieses breite Tor nach Süden wurde endlich, 200 Jahre nach der Einwanderung, Juda mit Nordisrael in Verbindung gebracht.

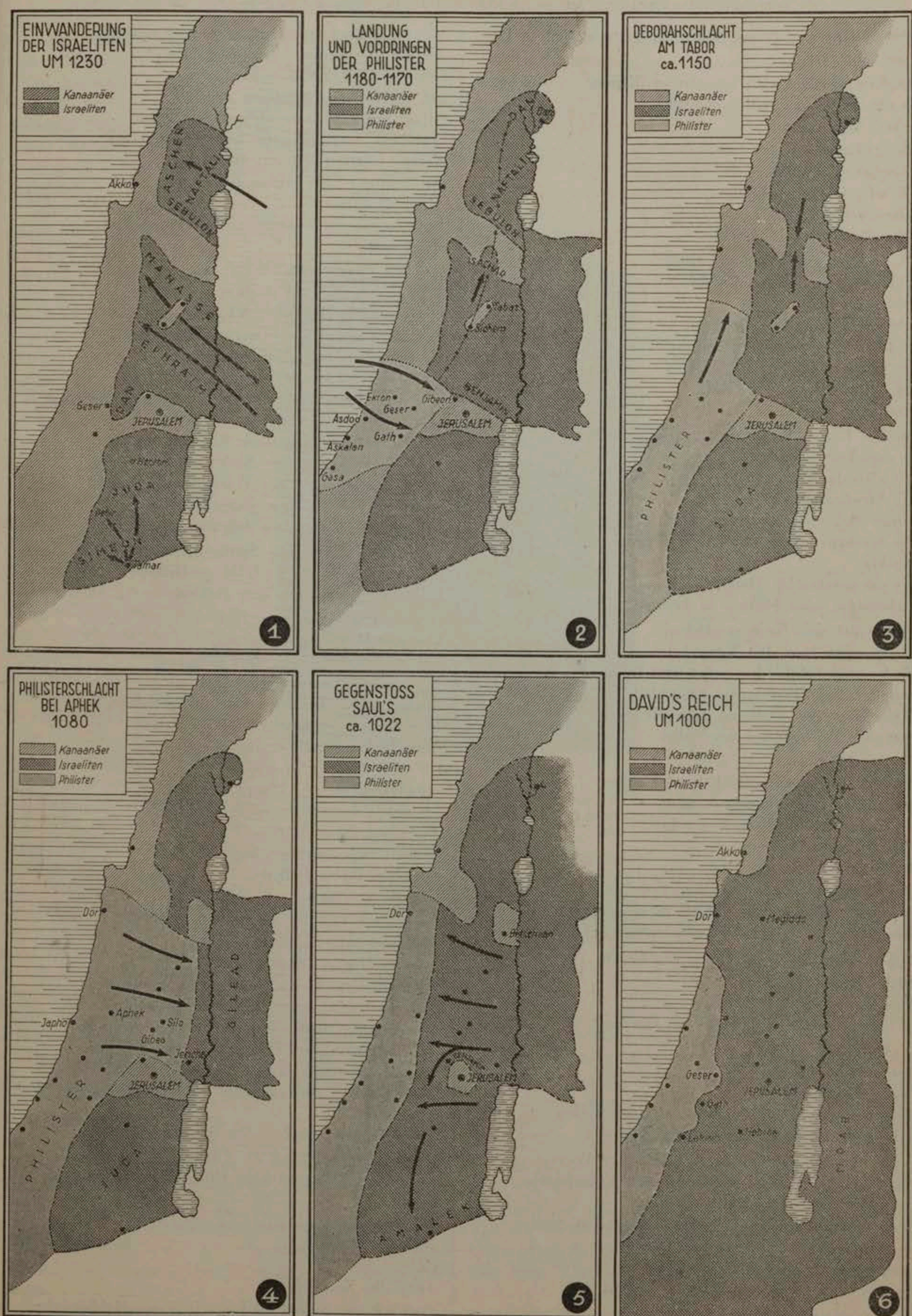
Damit war der Grund zur Entstehung der israelitischen Nation gelegt und das Schicksal der kanaanäischen Bevölkerung besiegelt. Aber noch saßen die Kanaanäer fest in der Ebene Jisreel und schlossen sich hier den wieder vordringenden Philistern an. Bei dem Versuche, diesen gefährlichen Ring zu sprengen, fand Saul in der Schlacht am Berge Gilboa seinen Tod (um 1010). Sein Werk wurde von David fortgesetzt und von Salomo vollendet. Salomo war der letzte König, unter dem kanaanäische Volksteile als gesondertes Element in Palästina auftraten (I. Kön. 9,20, 9,21) (Abb. 6). Die Küstenebene aber blieb in den Händen der Philister, und erst mehr als ein Jahrtausend nach ihrer Einwanderung, unter Simon, dem Makkabäer, kamen die Juden durch die Eroberung von Jaffa an die Küste.

Aus dieser Darstellung geht klar hervor, daß die geläufige Meinung, die Kanaanäer seien vernichtet oder verdrängt worden, grundfalsch ist. Vielmehr erwuchs die israelitische Nation, die durch Saul, David und Salomo geschaffen wurde, aus der Verschmelzung zweier Volksteile, der Kanaanäer und der Israeliten.

Es ist nur natürlich, daß in den dreihundert Jahren, die die beiden Volksstämme nebeneinander lebten, bevor sie völlig verschmolzen, die Israeliten auch kulturell aufs stärkste von den Kanaanäern beeinflußt wurden. Solche Einflüsse lassen sich in den biblischen Quellen allenthalben nachweisen. Zunächst übernahmen die aus der Wüste als Nomaden kommenden Israeliten von den Ureinwohnern die Künste des seßhaften Lebens, Land- und Wasserwirtschaft, den Hausbau und die Kunst der Städtebefestigung. Zugleich damit aber drangen auch die Sitten und Gebräuche des Landes ins Leben der Israeliten ein, ganz besonders die religiösen Gebräuche. Eine ganze Reihe von heiligen Stätten der Kanaanäer wurde von den Israeliten einfach übernommen (die „Bamot"), und für viele von ihnen läßt sich dies direkt nachweisen (Hebron, Gilgal, Ophra, Gibeon, Jerusalem, Sichem). Der heilige Stein (Mazzeba) und der heilige Pfahl (Aschera) neben den Altären wurden israelitisches Kultgerät, die Hausgottheiten, Terafim und Astartefiguren, bürgerten sich bei ihnen ein. In der älteren Zeit wurden all diese Dinge nicht etwa als Abfall vom Jahwe-Dienst empfunden, sondern als legitimer Gottesdienst. Der „Herr" (Baal) der Kultstätten wurde nicht als ein Gott neben Jahwe angesehen, sondern als eine seiner Erscheinungsformen mit ihm identifiziert. So konnte diese Gottesbezeichnung als Bestandteil in zahlreiche israelitische Namen eingehen, ohne Anstoß zu erregen (Jerubbaal, Ichbaal, Meribaal, Beeljada); von den hier genannten Namen gehören zwei noch Nachkommen Sauls an, einer sogar noch einem Sohne Davids. Erst dadurch, daß auch schwere Unsitten, wie Menschenopfer und religiöse Prostitution aus den orgiastischen Kulten der Kanaanäer auf die Israeliten übergingen, erhielt der Kampf der Propheten gegen Baal seine innere Wucht, und dieser Kampf führte dann zu einer immer strengeren Läuterung des Ein-Gottes-Gedankens, der als altes Erbe der Urväter von den Israeliten nach allen Traditionen schon aus der Wüste mitgebracht worden war. — Zudem waren die Israeliten in allem Geistigen unbedingt die führende Schicht. Sie haben, wie ihre uralten Geschichtsberichte zeigen, den Sinn für geschichtliche Entwicklung in die Kultur der Menschheit getragen, sie haben die großen Erzähler, Dichter und Gesetzgeber der älteren biblischen Epoche hervorgebracht. Aber erst aus der Vereinigung von Kanaanäern und Israeliten ist die klassische Kultur Israels erwachsen, deren Gipfel die Prophetie und die Psalmdichtung sind.

November 1930. E. A.

DIE ETAPPEN DER PALÄSTINABESETZUNG DURCH DIE ISRAELITEN 1230-1000 v. Chr.



Deboralied.

(Richter Kap 5)

Siegeslied der Prophetin Debora nach der großen Schlacht gegen die Kanaanäer um 1150 v. Chr. Aeltestes Dokument der hebräischen Sprache. Aus der deutschen Bibelübersetzung von Buber-Rosenzweig.

Debora sang und Barak Sohn Abinoams an jenem Tage
im Spruch:

Da Kriegslocken sich lockten in Jissrael,
da ein Volk sich willig hergab,
segnet IHN!

Höret, Könige,
lauschet, Erlauchte,
ich will IHM, ich, singen,
saitenspielen IHM,
Jissraels Gott.

DU, als du ausfuhrst von Sseïr,
schrittest von Edoms Gefild,
bebte die Erde,
und die Himmel troffen,
und die Wolken zertroffen zu Wasser,
die Berge wankten vor IHM, —
ein Ssinai dieser vor IHM,
Jissraels Gott.

In den Tagen Schamgars Sohns Anats,
in den Tagen Jaels
stockten die Wanderzüge,
die Straßengänger
gingen krumme Wanderpfade,
das Bauerntum, es stockte in Jissrael,
stockte
bis du aufstandst, Debora,
aufstandst, eine Mutter in Jissrael!

Will Gott sich Neue erwählen?
Streit schon vor den Toren!
doch ward Schild da ersehn und Lanze
unter vierzig Tausenden Jissraels?
Mein Herz den Führern Jissraels zu,
den sich Willigenden im Volk!
Segnet IHN!

Die ihr lichtgescheckte Eslinnen reitet,
die ihr auf Prachtröcken sitzet,
die ihr auf dem Heimweg geht,
erzählts euch!
Horch,
Taktschlagende zwischen den Tränken!
dort wechselsagen sie SEINE Bewährungen,
Bewährungen an seiner Bauernschaft in Jissrael.

Schon stiegen sie zu den Toren herab,
SEIN Volk!
Erwach, erwach, Debora,
erwach, erwach, du bereds im Gesang!

Auf, Barak,
fang deine Fänger,
Sohn Abinoams!
Schon steigt hinab der Rest, mit den Edlen das Volk:
DU, steig hinab mir unter den Helden !

Von Efrajim her — an Amalek ihre Wurzel —,
dir nach, Binjamin! hintan deinen Volksleuten, —
von Machir stiegen Führer hinab,
Von Sbulun Lenker mit des Musternden Stab,
die Fürsten in Jissachar mit Debora,
wie Jissachar so der Barakstamm,
in die Ebne, gestreckt ihm zu Füßen

In den Parteien Rubens
gab es Herzensführungen groß.

Warum saßest du zwischen den Pferchen?
um die Herdenschalmeien zu hören?
Bei den Parteien Rubens
gab es Herzensspürungen groß.
Gilad, gut wohnt er über dem Jordan,
und Dan, warum gastet auf Schiffen er?
Ascher blieb sitzen am Meergestad,
gut wohnt er bei seinen Buchten!
Aber Sbulun —
Volk, seine Seele verschmähend zum Tod,
aber Naftali —
auf den Höhen des Feldes!

Könige kamen und stritten,
schon stritten Kanaans Könige,
in Taanach, an den Wassern Megiddos,
sie erlangten nicht Silbergewinn:
vom Himmel her stritten die Sterne,
von ihren Bahnen her stritten sie gegen Ssissra.
Der Bach Kischon spülte sie fort,
der Urzeitbach, der Bach Kischon,
— Weg voran, meine Seele, im Sieg! —
schon entstampfen die Hufe der Roßmacht
vom: Galopp Galopp! ihrer Recken.

Fluchet Meros, spricht SEIN Bote,
fluchet, Fluch seinen Siedlern,
denn nicht kamen sie IHM zu Hilfe,
IHM zu Hilfe unter den Helden.

Gesegnet vor Weibern Jael,
Chabers Weib des Keniters,
vor den Weibern im Zelt gesegnet!
Wasser heischte er, Milch gab sie,
in der Schale für Edle reichte sie Sahne.
Ihre Hand, sie streckt sie zum Pflock,
ihre Rechte zum Arbeitsstampf,
sie stampft auf Ssissra,
zerschmettert sein Haupt,
zerspellt, durchhaut seine Schläfe.
Zwischen ihren Füßen
bäumte sich, sank er, lag,
zwischen ihren Füßen
bäumte er, sank,
wo er sich bäumte, da sank er, gefällt.

Durchs Fenster spähte ächzend
Ssissras Mutter, durch das Gitter:
Weshalb säumt sein Gefährt zu kommen,
weshalb zögert seiner Fahrzeuge Rasseln?
Die klügsten ihrer Fürstinnen antworten ihr,
auch sie selber erwidert sich ihre Sprüche:
Müssen sie nicht Beute finden, verteilen,
einen Schoß, zwei Schoße auf den Kopf des Wehrmanns,
Beute bunter Tücher für Ssissra,
Beute bunter gewirkter Tücher,
ein buntdoppelgewirktes für meinen Hals,
Beute —?

So müssen schwinden
all deine Feinde,
DU!
Aber die ihn lieben
sind wie die Sonne ausfährt in ihrer Heldenwehr.
Dann rastete das Land vierzig Jahre.

Gustav Landauer.

In Gustav Landauer, geboren am 7. April 1870 in Karlsruhe, ermordet am 2. Mai 1919 bei München, ist eine der stärksten und schönsten Gestalten der deutschen Revolutionszeit hingegangen. Man kann ihn als einen modernen jüdischen Märtyrer bezeichnen. Denn er starb zwar für die soziale Erneuerung der Welt im weiteren Sinne, aber das Pathos, die Unbedingtheit seiner Haltung, die herausfordernde Reinheit seines Wesens in einer verworrenen Zeit waren kernhaft jüdisch.

Sein Leben lang war Landauer die Verkörperung eines Menschen und Schriftstellers, der auf der gleichen Ebene, auf der er schreibt, auch unmittelbar tätig sein muß. Daher ging die Wirklichkeit ebenso rücksichtslos mit ihm um, wie er mit ihr, und er wollte es nicht anders haben. Sein Kampf um Gerechtigkeit brachte ihn schon als jungen Menschen auf elf Monate ins Gefängnis, dann noch einmal auf sechs Monate: Er war zusammen mit Moritz v. Egidy für die Unschuld eines Mannes namens Ziethen eingetreten, der wegen angeblichen Mordes im Zuchthaus saß. Seine gegen die Behörden erhobenen schweren Anklagen, die er mehr intuitiv als juristisch begründete, brachten ihm wegen ihrer Unbeweisbarkeit nur selbst Strafe ein. Er organisierte den „Sozialistischen Bund", eine anarchistische Vereinigung, mit dem Blatte „Der Sozialist", das er aus Mangel an Mitteln schließlich selbst mit einem getreuen Helfer drucken und vertreiben mußte. Auch diese Tätigkeit zog ihm unaufhörliche Verfolgungen zu, und nicht nur von Seiten des Staates: auch die sozialistische Opposition hatte in ihm den ganz freien Kämpfer und Kritiker zu fürchten, dem es um eine völlig andere Wahrheit der Gemeinschaft ging als irgendeiner Partei.



(Aus der Kunstsammlung der Jüdischen Gemeinde, Berlin)

Es war nicht verwunderlich, daß er bei solcher Höhe der geistigen Existenz sehr schwer um die materielle zu ringen hatte. Aber auch diese Not konnte ihn nicht beirren. Ob er in seiner ersten Verbindung mit der jungen Arbeiterin Grete Leuschner ein wahrhaft ‚proletarisches Dasein führte, ob er Gummistempel „zum Abdruck von Visagen" verkaufen mußte, ob er hinter dem Ladentisch einer Buchhandlung in der Potsdamer Straße in Berlin stand oder vor den Damen des Lyzeumsklubs über Shakespeare oder Bergson sprach: die rebellische Unabhängigkeit seines Geistes ließ sich von seiner Umgebung und von den Zwecken des Alltags in keiner Weise beeinflussen und stören.

Seine persönliche Not erinnerte ihn erst recht an die der anderen, an die brüchige Lage der Einzelnen, der Massen, der Staaten. Sehr frühzeitig erkannte er die Unausweichlichkeit der Katastrophe. 1911 schrieb er: „Es wird hier prophezeit: schließt sich die deutsche Regierung den Wünschen aller Völker nach Frieden und Verständigung nicht baldigst an, so hat der schleichende Krieg, den wir jetzt haben, demnächst sein Ende und Die draußen überziehen uns mit dem leibhaftigen Krieg." Vergeblich versuchte er 1913, über die Köpfe aller politischen Parteien hinweg einen deutschen Arbeitertag einzuberufen, zur Abwehr des sicher heranrückenden Weltkriegs. Mit steigendem Groll widerstrebt dieser gerechte Kenner des deutschen Geistes der Gefahr, daß Deutschland sich von der Geschichte die Rolle anweisen lasse, „Repräsentant des Krieges" zu sein. Der Juli 1914 bringt die furchtbare Erfüllung seiner Erwartungen. Aber der große Stoß gegen die Welt macht ihn zugleich milder und entschlossener: Eine gewisse „Hybris" in Landauers Wesen, ein manchmal zu starres Selbstbewußtsein, das zu den Zielen seiner Menschenfreundschaft in Widerspruch stand, wird jetzt, wie man in seinen Briefen verfolgen kann, inmitten der allgemeinen Erschütterung aufgelockert. Das große Mitleid überkommt ihn; aber der wachsende Hunger muß der Wahrheit nützen, „Armut — das Heil der Völker!" Er wird jetzt insbesondere ein Helfer und Kamerad der Jugend. So nahm er an der tapferen Studentenbewegung frühen Anteil, die 1915 mit der Zeitschrift „Der Aufbruch" gegen den Krieg zu kämpfen begann. Als dann 1918 das „Reinigen mit großem Besenschwung" kommt, das er seit jeher gewünscht und vorbereitet hat, eilt er, kaum von seiner Krankheit genesen, aus seinem schwäbischen Bauernhause in Krumbach, wo er ein Jahr zuvor seine Frau, die Dichterin Hedwig Lachmann, verloren hatte, nach München. Dort ist er im Landesarbeiterrat tätig, er betreut vor allem die kulturellen Bezirke und Ziele der Umwälzung. Nach dem Tode Eisners, dem er eine hinreißende Leichenrede hält, folgt bald die Räterepublik. Auch ihr stellte er sich rückhaltslos zur Verfügung, obwohl sie ihn von seinen offiziellen Posten entfernte. Aber sein Mut und seine Treue, seine jüdische Unbedingtheit ließen es nicht zu, trotz wesentlicher Verschiedenheit der Anschauungen, daß er sich in solchem kritischen Augenblick der bedrohten Sache und den gefährdeten Kameraden entzog. Als dann am 1. Mai 1919 die Regierungstruppen München einnahmen, wurde er als einer der ersten verhaftet und am fol-

genden Tage von den Soldaten, die ihn ins Gefängnis von Stadelheim gebracht hatten, erschlagen. Welcher Offizier den Befehl gegeben hat, ist nicht festgestellt worden; einer der Beteiligten erhielt wegen Mißhandlung 500 M. Geldstrafe, ein anderer wegen Entwendung der Taschenuhr einige Wochen Gefängnis.

•

Das Werk Gustav Landauers bietet einen ganz anderen Anblick als das der üblichen Politiker. Es umfaßt jeden Bezirk des Geistes, so wie sein Leben vom Bürgertum bis zum Proletariat, von der mit Künstlern gegründeten Neuen Gemeinschaft in Berlin-Schlachtensee und der Tätigkeit im künstlerischen Ausschuß der Berliner Volksbühne bis zur Münchener Räterepublik reicht. Er ist ebenso sehr ein Streiter wie ein Musiker. Er gibt den großen alten Meister Eckart heraus und tritt als erster für den modernsten Dramatiker, Georg Kaiser, ein. Wie er ein hingebender Gatte und Vater war, so zugleich ein Freund des Volkes. Für Landauer ist kennzeichnend die Einheit von Gemüt und Verstand, von Kultur und Aktivität, die ihn beispielsweise befähigte, noch mitten in den Münchener Wirrnissen sein Buch über Shakespeare zu beenden.

Sein Hauptwerk ist der „Aufruf zum Sozialismus", erschienen 1911. Er wendet sich gegen die materialistischen Lehren und Parteien des Sozialismus zugunsten einer wahren Vergemeinschaftung der Menschen. Seine immer auf ein Ganzes gehende Weltanschauung lehnt die Doktrin ab, als sei „der ideologische Überbau nur eine Art nachträglicher Doppelerscheinung der wirtschaftlichen Zustände und gesellschaftlichen Einrichtungen". Der wahre Sozialismus kann sich keineswegs, wie der Marxismus annimmt, als Blüte aus dem Kapitalismus entfalten; das wäre nur ein Philisterium der Gesellschaft; sie muß in Wirklichkeit aus selbstschöpferischer Erneuerung entstehen, als eine Föderation von kleinen, in sich harmonischen Bünden arbeitender und schaffender Menschen. Im Gegensatz zu einer künftigen Wechselseitigkeit der Interessen bestehen jetzt noch drei Angelpunkte der wirtschaftlichen Sklaverei: das private Eigentum am Boden; das Geld als ein Tauschmittel, das nicht in den lebendigen Verbrauch eingeht; und der Mehrwert, das heißt die Machtstellung des Profits, kraft dessen man für seinen Lohn nicht soviel kaufen kann, wie man hergestellt hat: Aus diesen Fesseln gilt es die Befreiung zu einer Gesellschaftsordnung der unbedingten Produktivität der Arbeit. Das Buch, eine weniger wissenschaftliche als schwungvolle und doch durchaus reale Kundgebung, schließt mit dem immer wiederholten Weckruf: „Hunger, Hände und Arbeit sind da, alle drei sind von Natur aus da!"

Seine Studie „Die Revolution" faßt die Geschichte als eine wechselnde Folge von Topien, nämlich beruhigten Gesellschaftslagen und Utopien, Gesellschaftserneuerungen, auf: Revolution ist die ausgelöste Spannung zwischen beiden. Seine Schrift „Skepsis und Mystik" verfaßte er im Anschluß an die Kritik der Sprache von Fritz Mauthner, mit dem er eng befreundet war. Sie handelt von der Not und von der Freude der Menschen, sich die Welt selbst erbauen zu müssen, sei es seelisch, sei es politisch. Sein „Shakespeare" stellt eine solche von einem Dichter erbaute Welt in ästhetisch und soziologisch eindringlichen Einzeluntersuchungen aller Shakespearischen Stücke dar. Seine Vielseitigkeit möge noch durch einige Titel aus der von Martin Buber herausgegebenen Essaisammlung „Der werdende Mensch" angedeutet werden: „Über Walt Whitman" — „Gott und der Sozialismus" — „Musik der Welt" — „Die Botschaft der Titanic" — „Friedrich Hölderlin in seinen Gedichten" — „Zum Beilisprozeß" — „Strindberg" — „Peter Kropotkin" (die „Gegenseitige Hilfe" dieses Anarchisten hatte er ins Deutsche übersetzt), „Goethes Politik" — „Von der Ehe". Eine merkwürdige Schrift ist die nur als Gabe an Freunde versandte Broschüre: „Wie Hedwig Lachmann starb", eine Schilderung der Kraft, die dem Manne aus dem Schmerz um die hinübergehende Frau erwächst. Landauer schrieb auch Erzählungen: „Der Todesprediger".

Im Jahre 1929 erschien, herausgegeben von Martin Buber und Ina Britschgi-Schimmer, eine Sammlung seiner Briefe, die noch einmal den Lebensgang Gustav Landauers aus den brieflichen Beziehungen zu seinen Freunden und bedeutenden Menschen der Gegenwart zeigt. Sie erweisen erneut, wie dieser ganz und gar unnihilistisch, produktiv, positiv angelegte Mann, ein „Dichter im Lebendigen", auch an revolutionäre Zeiten und gerade an sie Maßstäbe der Größe anlegte, entsprechend seinem Wort: „Das Ewige muß nicht gestürzt werden, damit das Neue Platz hat."

A. W.

Dezember 1930.

Probestück aus Landauers

„Gesammelte Schriften über Leben und Schrifttum"

herausgegeben von Martin Buber unter dem Titel „Der werdende Mensch". (1921).

„Sind das Ketzergedanken?"

(Aus dem Sammelbuch „Vom Judentum" 1913).

Ein Kennzeichen unserer Zeit ist, daß vieles im Geiste, aber wenig in Wirklichkeit fertig wird. Vielleicht entspricht sogar dem Mangel an tatsächlicher Durchsetzung eine besondere Regsamkeit des Geistes, der fortwährend darauf aus ist, seine eigenen Gestaltungen, ohne daß sie die Form der Phantasie und der Doktrin verlassen, zu überwinden. Man könnte sich eine also beschaffene Gesellschaft der Menschen denken, daß die Ideen in ihr Werkzeugcharakter hätten, d. h. daß sie wie ein Spaten oder ein Fahrzeug nur im Gebrauch Sinn und Leben hätten und auch nur durch die Anwendung sich abnutzen könnten. Bei uns haben die Ideen die Art nicht von dienenden Werkzeugen, sondern von Gestalten eines Dramas, das sich in der Luft abspielt: die Ideen wandeln sich, bekämpfen einander, bringen einander und sich selber um, setzen natürliche und unnatürliche Kinder in die Welt, und derweile liegt die Wirklichkeit stumpf und geistlos da und kommt nicht von der Stelle. Fast unser gesamtes Parteiwesen ist eine solche dramatische, meist tragikomische Fata morgana als Ersatz wirklicher Lebensdramatik.

— — — — — — — — — — — — —

Ich glaube zu gewahren, daß auch die Idee der Erneuerung des Judentums keinen andern Gang geht als diesen. Noch ist nicht der kleinste Anfang einer Verwirklichung da, und schon nimmt der Parteienkampf alles vorweg, was irgend an Wirklichkeiten auf einander folgen könnte. Man nehme alle Parteien, die es in irgendwelchen Nationen gibt, und sehe zu, ob die jüdische Nation, die noch gar keine äußere Gestalt hat, nicht noch ein paar mehr hat als sie alle zusammengenommen. Kennzeichnend für das, was hier Partei genannt wird, ist eine Art masturbierende Selbstbefriedigung der sogenannten Bewegung in sich selbst, die Partei ist wie ein Binnensee, in den die Idee eingeströmt ist, aus dem sie aber nicht wieder hervorkommt. Die Aktivität der Idee verwandelt sich so in die unpsychologische und lieblos verketzernde Unduldsamkeit der Partei. Haben nun die andern Nationen wenigstens das Scheingebilde ihres Staates, so daß sich die Politik, der Schein der Wirklichkeit, aus all dem Streit der Unfruchtbarkeit ergibt, so geht der Schemenkampf der sich selbst verzehrenden jüdischen Ideologie in noch dünnerer Luft vor sich: es wird um Auffassungen, um ein unendlich variables und variiertes „Wenn . . ." gestritten. Welches soll die Sprache sein, wenn wir in Zion sind? Welches werden die gemeinsamen Sitten und Bräuche sein? Ich zweifle nicht, daß schon irgendwo untersucht worden ist, ob die Schweinezucht zulässig sein wird.

Dazu kommt noch ein sehr Wichtiges. Je stärker wir uns unserer jüdischen Nationalität bewußt werden, um so mehr werden wir uns ihrer als einer Tatsächlichkeit bewußt, die erst dann volles, schönes, strömendes und all unser Wesen erfüllendes Leben hat, wenn wir es nicht mehr nötig haben, sie mit dem Bewußtsein zu halten und zu umklammern. Die starke Betonung der eigenen Nationalität, auch wenn sie nicht in Chauvinismus ausartet, ist Schwäche. Schreibt ein Deutscher über die Romantik oder den Sozialismus oder die Erhaltung der Energie, so schreibt er eben über die Romantik oder den Sozialismus oder die Erhaltung der Energie. Der bewußte Jude schreibt über Romantik und Judentum, über Sozialismus und Judentum, über die Erhaltung der Energie und das Judentum und auch noch über das Radium und das Judentum. Aber auch hier geht der Kreislauf der Idee, im Geiste verharrend, ohne eine Verwirklichung äußerer Art auch nur zu berühren, rasch vor sich. Schon sind wir dieser unausgesetzten Betonung dessen, was nur wahr und wertvoll ist, wenn es selbstverständlich ist, müde. Schon erkennen wir, daß unser Judentum zu den Dingen göttlichen Unwissens gehört, von denen Meister Eckhart sagt: „Der Mensch ist, das muß wahr sein, ein Tier, ein Affe, ein Tor, solange er im Unwissen verharrt. Das Wissen aber soll sich formen zu einer Überform, und dies Unwissen soll nicht vom Nichtwissen kommen, vielmehr: vom Wissen soll man in ein Unwissen kommen. Dann sollen wir wissend werden des göttlichen Unwissens, und dann wird unser Unwissen geadelt und geziert mit dem übernatürlichen Wissen!" Uns allen war es Bereicherung und Erhöhung und Befestigung unserer Tatsächlichkeit, als wir anfingen, mit vollem Bewußtsein Juden zu sein. Aber jetzt sind wir es so sehr, daß wir wissen: wir sind es in jeder geistigen und seelischen Regung und Tätigkeit, und sind es dann am wenigsten, wenn wir das Judentum für sich allein betonen. Nation ist eine Bereitschaft oder Disposition, die dürr und hohl klappernd wird, wenn sie ohne Verbindung mit der Sachwirklichkeit, mit Aufgaben und Arbeiten auftritt und wenn sie anderes ist als deren Ursprung und Tönung.

Noch mehr also kommt dazu. Keiner, der eine Aufgabe in sich spürt, die ihm die Frage, wozu er lebe, erspart, vermag es, in suspenso zu leben. Man wirkt aus dem Grunde seiner Nationalität heraus für eine Sache, die wohl verschiedene Verzweigungen und Benennungen hat, aber in aller Vielfältigkeit die Sache der Menschheit ist, die zur Wirklichkeit werden soll. Wiewohl für diesen Kampf und Aufbau all das gilt, was eben über die Selbstverzehrung der Idee gesagt worden ist, gibt es doch eine Schar von solchen, die sich bereit halten und als Zusammengehörige fühlen. Nicht nur, daß sie aus allen Nationen kommen und sich eins und neu fühlen; zu wenig gesagt; sie fühlen sich so durch das Band des Geistes verbunden und von denen, die nicht mitgehen, getrennt, wie wenn sie eine neue Nation wären. Und sie nehmen das Beste, was sie von ihrer alten Nationalität fühlen, mit in diese neue auf. In jedem Volk sind heute entscheidende Trennungen zwischen den Vielen und den Wenigen; und dieser Riß geht durchs Judentum wie durch die anderen Völker. In der neuen Nation, die im Werden ist, sind freilich eine überwiegend große Zahl Juden; aber diese Juden fühlen sich als Einheit, als einen Bund, der seinen Beruf an der Menschheit zu erfüllen hat; und je mehr sie das in sich spüren, um so mehr ist für sie Zion schon lebendig. Denn was anders ist die Nation, als ein Bund solcher, die von verbindendem Geist geeint in sich eine besondere Aufgabe für die Menschheit spüren? Nation sein heißt ein Amt haben.

Was da geschildert wird, ist ein neues Gebilde, etwas wie eine werdende Nation, die sich als neue Gemeinschaft zum Aufbauen der Anfänge einer gerechten, einer schöpferische Kräfte entfesselnden freien Gesellschaft empörerisch allen alten Nationalstaaten, dynastischen Staaten, Unrechts- und Gewaltstaaten entgegenwirft. Sie, die so das Werdende in sich spüren und das Schaffende aus sich loslassen wollen, sind bewußt Abgesonderte, die all das uralt heilige Gut der individuell nationalen Organisation ihrer Leiblichkeit und Geistigkeit in den Dienst ihrer vorbildlichen Arbeit an der Menschheit stellen, die durch die Wirklichkeit werden soll. Die Bewußtheit und Betonung dieser, dieser erst werdenden Nation ergibt sich als immer frische Notwendigkeit, weil hier erst aus dem Geiste eine Wirklichkeit wachsen soll. Wir Juden nun, die wir geworden werdende Juden sind, können da nicht zweierlei und Getrenntes in uns finden; die neu werdende Als-ob-Nation, von der hier gesprochen wird, und das, was uns eint, wenn wir aussprechen wollen, was wir als Juden sind, das beides ist ein und dasselbe. Wir haben uns abgetrennt und finden uns beisammen; der Dienst an der Menschheit treibt uns, und unser Geist lechzt, mehr und anderes zu werden als Geist: Gesellschaft, Volk, Körperschaft, Organismus. So daß, je mehr wir unsere Nation aus der verborgenen Stille bloßer Tatsächlichkeiten zu Worten des Willens und der Wandlung erheben, je mehr wir bewußte Juden werden, die unter Judentum unser Wesen verstehen, Judentum für uns zusammenfällt mit einer sachlichen Richtung einer Erfüllung zu. Je völliger und reiner und wirklichkeitsgesättigter wir dies unser Wesen und Drängen und Wissen und Bereiten aussprechen, um so zugehöriger werden sie aus allen Nationen zu uns stoßen und uns in liebevoller Gemeinschaft beibringen, daß das uralt Gewordene, das wir aus unserer Seele emporheben, der Weg der werdenden Menschheit ist, daß unserer gemarterten und sehnsuchtsvollen Herzen Tradition nichts anderes ist als die Revolution und Regeneration der Menschheit. Wie ein wilder Schrei über die Welt hin und wie eine kaum flüsternde Stimme in unserem Innersten sagt uns unabweisbar eine Stimme, daß der Jude nur zugleich mit der Menschheit erlöst werden kann und daß es ein und dasselbe ist: auf den Messias in Verbannung und Zerstreuung zu harren und der Messias der Völker zu sein.

Nation sein heißt ein Amt haben; und wo mein Amt ist, da ist mein Vaterland. Haben wir Abgesprengte als unser

Judentum den Dienst an der Umwandlung der Gesellschaft, an der Begründung neuen Volkes und allererst neuer Menschheit entdeckt; haben wir gefunden, daß wir, im Suchen nach unserem inneren Wesen, der grenzenlosen und schrankensprengenden Erneuerung der Völker durch die Abstreifung oberflächlicher Gewaltbeziehungen und die Durchsetzung echter freudig-liebevoller Gemeinschaft begegnet sind; haben wir staunend und beglückt als das urälteste in uns Versenkte nichts anderes als all die ungeheuer mächtigen und innigen Triebkräfte der Reinigung zum Licht gehoben, — wer, der so weit ist, wer also, der der Dumpfheit entronnen sich selbst vor Augen sieht und in der Hand hält als einen, der soll und will, wer wollte da nicht als den Ort seines Wirkens die Welt erkennen und als seine Welt die Gegenwart, in der es zu wirken gilt?

Kein rechter Mensch vermag es, sich nur als Brücke für kommende Geschlechter, als Vorbereitung, als Same und Dung zu wissen; er will selber etwas sein und leisten. Mag sein, daß die Muttersprache irgendwelcher aus meinen Lenden entsprossenen Nachkommen hebräisch sein wird; es rührt mich nicht; meine und meiner Kinder Sprache ist deutsch. Mein Judentum spüre ich in meiner Mimik, in meinem Gesichtsausdruck, meiner Haltung, meinem Aussehen, und so geben diese Zeichen mir die Gewißheit, daß es in allem lebt, was ich beginne und bin. Weitaus mehr aber — sofern es da ein Mehr gibt — als Chamisso der Franzose ein deutscher Dichter war, bin ich, der ich ein Jude bin, ein Deutscher. Deutscher Jude oder russischer Jude — diese Ausdrücke empfinde ich als schief, ebenso wie jüdischer Deutscher oder Russe. Ich weiß da von keinem Abhängigkeits- oder Adjektivitätsverhältnis; die Schickungen nehme und bin ich, wie sie sind, und mein Deutschtum und Judentum tun einander nichts zuleid und vieles zulieb. Wie zwei Brüder, ein Erstgeborener und ein Benjamin, von einer Mutter nicht in gleicher Art, aber im gleichen Maße geliebt werden, und wie diese beiden Brüder einträchtig mit einander leben, wo sie sich berühren und auch, wo jeder für sich seinen Weg geht, so erlebe ich dieses seltsame und vertraute Nebeneinander als ein Köstliches und kenne in diesem Verhältnis nichts Primäres oder Sekundäres. Ich habe nie das Bedürfnis gehabt, mich zu simplifizieren oder durch Verleugnung meiner selbst zu unifizieren; ich akzeptiere den Komplex, der ich bin, und hoffe noch vielfältiger eins zu sein als ich weiß.

Da ich aber jetzt lebe und wirke, also auch als Jude jetzt bin und tue, was zu tun mir obliegt, kann ich mich innerlich nicht auf eine Sache bereiten wollen, kann den Willen zu einer neuen Vorkehrung nicht in mir finden, die einen Teil meines Wesens auslöschen oder hemmen würde.

Andere sind anderer Herkunft und haben anderes zu beschreiben. Sie mögen es so aufrichtig tun, wie es hier geschehen ist. Noch wieder andere sind jetzt dabei, unsereins beibringen zu wollen, wir seien eine Halbheit und ein Mischlingsprodukt und müßten uns in Demut vor den östlichen Juden, den wahren Juden, beugen. Wer so geschwächt ist, daß er sich selber die Existenzberechtigung abzusprechen meint, soll nicht aufgehalten werden. Wir in unsrer Besonderheit und Vielfältigkeit werden unsre östlichen Brüder als ebenfalls, wennschon in anderen Abstufungen, Vielfältige erkennen. Russische oder polnische Juden gibt es nicht, wohl aber zumindest dreifach mit Nationalität Gespeiste: denn sie, die Östlichen, sind Juden und sind Russen oder Polen oder Litauer und sind Deutsche eines besonderen Schlages (Mittelhochdeutsche, Jiddisch-Deutsche) zugleich. Trotz allen Verfolgungen und Entbehrungen fühlen sich die aus Rußland stammenden Juden, wenn sie bei uns wohnen, wie heimatlos und im Elend, nicht bloß und oft nicht in erster Linie, weil sie unter uns die ihnen gewohnten jüdischen Bräuche vermissen, sondern weil ihnen das russische Milieu, die spezifisch russische Güte und Weichheit fehlt; und wenn sie nicht die russische Zigarette und den Samowar und manche Einrichtung russischen Gemeinschaftslebens auch bei uns haben könnten, vermöchten sie es nicht bei uns auszuhalten.

Mag sein, daß eine Entwicklung kommt, die das Jüdische so um sich greifen läßt, daß unser Deutschtum, jenes Russentum erdrückt wird; mag sein, daß ein hebräisches Judentum kommt, das das jiddische vertilgt. Bloß — wer, der sich zu sich selbst bekennt, wer, der sich in all seiner Vielfältigkeit als eins und einmalig, als an seiner Stelle zum Dienst an der Menschheit berufen fühlt, kann es wünschen und herbeiführen wollen? Nur die Doktrinäre könnten es wollen; doktrinär ist, wer das Eine so für das All nimmt, daß er die andern Offenbarungen des Einen mißachtet und unterdrückt; wehrt sich aber nicht gerade, was wir jüdisch in uns finden, gegen die kalte Lieblosigkeit und das dumme Verstandestum des Doktrinarismus?

Nur Geworden-werdendes lebt; nur wer in seiner Gegenwart und Wirklichkeit Vergangenheit und Zukunft in eins begreift, nur wer sich selber, wie er wahrhaft und ganz ist, mitnimmt auf die Reise nach seinem gelobten Land, in dem nur scheint mir das Judentum ein lebendiges Gut zu sein. Die Nationen, die sich zu Staaten abgegrenzt haben, haben draußen Nachbarn, die ihre Feinde sind; die jüdische Nation hat die Nachbarn in der eigenen Brust; und diese Nachbargenossenschaft ist Friede und Einheit in jedem, der ein Ganzer ist und sich zu sich bekennt. Sollte das nicht ein Zeichen sein des Berufs, den das Judentum an der Menschheit, in der Menschheit zu erfüllen hat?

Zum Beilis-Prozeß.

Judentum ist so wenig Schachergeist, wie Deutschtum Saufen ist. Judentum ist so wenig intellektuelle Kälte und Spitzigkeit wie Franzosentum Rhetorik und Phrase ist. Judentum ist nicht Auswuchs und Verderb des Judentums. Judentum ist so wenig Feigheit, wie Deutschtum Rauflust ist. Die Judenheit ist eine so kriegerische Nation wie eine, aber der kriegerische Geist hat sich, nicht erst durch die Zerstreuung und Auflösung unter fremden Völkern, nach innen gewandt. „Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert", — das ist nicht bloß das Wort Jesu des Juden und Muhameds des Arabers, es ist vor allem das Wort Mose, der als der größte aller Kriegshelden in der Mitte des jüdischen Volkes steht. Von ihm an ist der Krieg um die Eroberung Gottes, der Krieg gegen die Sünde, der Krieg um Reinheit und Heiligung ins Herz des Volkes, in die Gemeinde, und ins Herz jedes Juden verlegt worden, ein Krieg, der keinem Vertreter, keinem Vorkämpfer, keinem Erlöser oder Heiligen, keinem Priester überlassen bleibt. Dieser Krieg wird mit Mitteln des Verzichtes, der Seelenwaschung, des Insichgehens, des flehentlichen Gebetes, der Einheit der Gemeinde in Stöhnen und Büßen geführt. Da ist viel sinnlos gewordener Brauch, der einmal Sinn hatte, aber da ist wenig wirklicher Aberglaube und gar kein Fetischismus. Nur wo Fetischdienst ist, können Reste des Kannibalismus versteckt erhalten sein, kann der heilige Seelenkrieg in den blutigen Krieg gegen Andersgläubige ausarten. Daß Juden um ihres Seelenheils willen Krieg führen oder andern Menschen als sich selbst Wunden schlagen, ist längst unmöglich.

Die seelische, die nationale Besonderheit der Juden war in all der Zeit ihr Eigentum. Wenn die Einzelnen zur Menschheit gegangen sind, haben sie sich bemüht, ihr Judentum zu Hause zu lassen oder zu verstecken oder zu überwinden. Die Bewegung, die, meist unter dem Namen Zionismus, durchs Judentum geht, sollte, gleichviel was sich äußerlich gestalten und wandeln mag, diesen Sinn haben: daß die Juden unter der Führung geistiger und starker Naturen das besondere Wesen, das sie wie jede Nation in Jahrtausenden ausgebildet haben, rein und schöpferisch gestalten, daß sie die Freiheit, Selbständigkeit und Einung ihrer Seelen im Kampf um das Heilige vom Wust des Unverstandenen und äußerlich mechanischer Gewohnheit retten und mit drängendem Leben erfüllen und sich und ihr Wesen der entstehenden Menschheit schenken, der das Judentum so wenig fehlen darf wie irgendeine andere Stufe und Schattierung des Menschlichen. Menschheit heißt nicht Gleichheit; Menschheit heißt Bund des Vielfältigen.

Wie aber die Juden, wenn sie zur Menschheit gehen sollen, erst zu sich selber kommen müssen, so wird den andern Nationen der Erde herzlich und dringend zu sagen sein, daß sie nie wahrhaft sie selber und nie auf dem Wege zur Menschheit sind, wenn sie nicht die Juden, die zu zwölf Millionen zerstreut, zur Hälfte aber doch in großen Blöcken vereinigt unter ihnen wohnen und eine untrennbare Einheit bilden, in ihrem Innern aufsuchen und in ihrer Wirklichkeit kennen lernen. Wer aber d i e s e Wahrheit wenigstens schon weiß, daß die Juden keine kannibalischen Bräuche haben, daß Mendel Beilis, wie so viele andere vor ihm und neben ihm, unschuldig gepeinigt wird, der schweige nicht, sondern rede an der öffentlichen oder der privaten Stelle, an der er steht.

Bibel.

Jesaja Kap. I.

Gesicht Jesajas, Sohn des Amoz, das er erschaute über Juda und Jerusalem in den Tagen Usijahus, Jotams, Achas, Chiskijahus, Könige von Juda.

Höret Ihr Himmel und horche auf, Erde, denn der Ewige sprach:
Söhne habe ich großgezogen und erhöht — und sie sind mir abtrünnig geworden.
Es kennt ein Ochse seinen Besitzer und ein Esel die Krippe seines Eigentümers.
Israel erkennet nicht, mein Volk merket nicht auf.
Wehe, sündiges Volk, Schuld-belasteter Stamm,
Brut der Verruchten, verheerende Söhne!
Verlassen haben sie den Ewigen,
verschmäht den Heiligen Israels,
sich dem Rückschritt geweiht.
Wozu sollt Ihr noch geschlagen werden?
Beharren im Abfall? —
Jedes Haupt (verfiel) der Krankheit und jedes Herz ist weh.
Von der Fußsohle bis zum Haupt — nichts an ihm heil:
Wunde, Beule und frischer Schlag,
Nicht bestreut und nicht verbunden und nicht mit Öl aufgeweicht.
Euer Land — eine Wüste,
Eure Städte — Feuer-verbrannt
Euren Boden — vor euren Augen zehren ihn Fremde,
und eine Wüste ist er — wie von Barbaren verheert,
Und die Tochter Zions blieb zurück
Wie eine Hütte im Weinberg,
wie eine Wächterbaude im Gurkenfeld,
wie eine belagerte Burg.
Hätte nicht der Herr der Heerscharen uns übrig gelassen einen kümmerlichen Rest
Wie Sodom wären wir, Gomorra glichen wir.

Höret das Wort Gottes, Ihr Häuptlinge Sodoms,
Horchet die Lehre unseres Gottes, Gomorravolk:
Was soll mir die Menge eurer Opfer? spricht der Ewige.
Satt bin ich der Opfer von Widdern und des Fettes der Mastschafe!
Und das Blut der Stiere, der Lämmer und der Böcke —
Ich mag es nicht.
Wenn Ihr kommt, vor meinem Angesicht zu erscheinen —
Wer verlangt dies von Euch, dieses Zertrampeln meiner Höfe?
Bringt nicht mehr Falsch-Gaben!
Räucherwerk ist mir Greuel!
Neumond und Sabbath und das Ausrufen der Weihe —
ich ertrage es nicht!
Eure Monde und eure Feste haßt meine Seele,
Sie sind mir zur Last geworden,
Ich bin es müde sie zu ertragen.
Und wenn Ihr Eure Hände ausbreitet, verberge ich meine Augen vor Euch.
Auch wenn Ihr noch so betet — ich höre nicht,
Eure Hände — voll Blut sind sie.
Waschet, reiniget Euch!
Entfernet Eure Missetaten aus meinen Augen!
Höret auf, Böses zu tun!
Lernet Gutes zu tun, trachtet nach Recht!
Beglückt den Unterdrückten,
Schaffet Recht den Waisen,
streitet für die Witwen!
Kommt doch! laßt uns rechten! spricht der Herr!
Und wenn Eure Sünden wie Scharlach wären,
Weiß werden sollen sie wie Schnee;
Wenn sie rot sind wie Purpur,
Wie Wolle sollen sie werden.
Seid Ihr willig und gehorchet —
das Beste des Landes sollt Ihr essen.
Und wenn Ihr Euch weigert und trotzet,
vom Schwert werdet Ihr verzehrt sein.

Denn der Mund des Ewigen sprach:
Ach, wie ist zur Hure geworden die treueste Stadt,
Voll des Rechtes, Gerechtigkeit wohnte in ihr
Und jetzt — Mordgesindel.
Dein Silber ward Talmi, dein Trank gemischt mit Wasser.
Deine Fürsten sind Abspenstige und Diebsgesellen,
Alles liebt Bestechung und jagt nach Bezahlung,
Der Waise schaffen sie kein Recht
Und der Streit der Witwen dringt nicht bis zu ihnen.

Darum spricht der Herr, Herr der Heerscharen, der Mächtige Israels:
Wehe! ich werde mich zu trösten wissen über meine Widersacher und Rache nehmen an meinen Feinden.
Und ich werde meine Hand wieder auf dich legen
Und deine Schlacken läutern und all dein Zinn entfernen.
Und werde deine Richter zurückführen wie erstmals und deine Berater wie zu Anfang,
Danach wirst du wieder heißen die Stätte der Gerechtigkeit, die Treue-Stadt.
Zion wird durch Recht ausgelöst werden und seine Heimkehrer durch Gerechtigkeit
und zugleich wird sein der Zusammenbruch der Verbrecher und Sünder —
und die Gottverlasser werden hin sein.
Denn zuschanden werden sie an den Götzen-Eichen, an denen Ihr Lust gefunden,
und beschämt von den Hainen, die Ihr Euch erwählt habt.
Ja, Ihr werdet wie die Eiche, deren Blätter welk,
Und wie ein Garten, dem das Wasser fehlt.
Und der Mächtigste wird sein wie Werg
Und sein Tun wird sein der Funke
Und brennen werden beide zugleich
Und keiner da, der löscht.

Dezember 1930.

Sinai-Inschriften.

Daß archäologische Funde auf der Sinai-Halbinsel von seiten der Bibelwissenschaft, aber auch in jüdischen und christlichen Laienkreisen lebhaftes Interesse finden, ist verständlich. Hinter diesem Interesse steht die Hoffnung, auf diesem Wege eine neue Beleuchtung der Epoche zu erhalten, in der die Fundamente der geistigen und nationalen Existenz Israels gelegt worden sind.

Als der große englische Ägyptenforscher Sir Flinders Petrie 1906 eine Mitteilung über neue Inschriftenfunde auf der Sinai-Halbinsel veröffentlichte (Researches in Sinai. London 1906), erregten sie trotzdem zunächst nur geringe Aufmerksamkeit, weil die Inschriften selbst am Fundort zurückgelassen und nur in Nachzeichnungen bekanntgegeben waren, und weil der Entdecker selbst zuerst ihre charakteristische Sonderart nicht voll erkannte. Die Funde waren in den seit uralter Zeit von den Ägyptern ausgebeuteten Kupfer- und Malachitminen des Wadi Maghâra und in den Ruinen des in der Nähe gelegenen der Göttin Hathor geweihten Tempels von Serabît el Chadem gemacht worden. Es waren elf ziemlich rohe Denkmäler ägyptisierenden Stils mit eigenartigen Schriftzeichen, die teilweise eine unverkennbare Ähnlichkeit mit Hieroglyphen aufwiesen, teilweise aber auch — und hieran knüpfte sich bald das allgemeine Interesse — Anklänge an semitische Alphabetbuchstaben zeigten.

Der französische Orientalist Bruston deutete 1911 eine Gruppe von drei Zeichen auf einer im Tempel der Hathor gefundenen Statue als das Wort „Tanit" und sah darin den semitischen Namen der ägyptischen Göttin Hathor. Er las die drei Zeichen als die semitischen Buchstaben תנת.

Den hierdurch gewiesenen Weg ging A. H. Gardiner, der die Petrie'schen Funde bearbeitete, weiter in einer für alle folgenden richtunggebenden Arbeit (The Egyptian origin of the Semitic Alphabet. Journ. of Eg. Arch. 1916). Er las eine achtmal vorkommende Gruppe von vier Zeichen „Baalat" (d. h. Herrin = Hathor). Damit waren jetzt fünf Buchstaben bestimmt. Im ganzen fand er auf den ihm vorliegenden Inschriften 150 Schriftzeichen und unterschied unter ihnen 32 verschiedene Typen. Fünfzehn von diesen Zeichen bestimmte er als Alphabetbuchstaben. Nun schien es nur noch eine Frage kurzer Zeit zu sein, bis auch die noch fehlenden sieben Zeichen des 22-buchstabigen Alphabets bestimmt werden könnten.

Diese Untersuchung Gardiner's führte der deutsche Ägyptologe Kurt Sethe 1917 weiter. Bis auf die seltenen Buchstaben ק, צ und ט glaubte er alle Buchstaben des Alphabets in den Sinai-Schriftzeichen bestimmen zu können. („Die neuentdeckte Sinaischrift und die Entstehung der semitischen Schrift", Abh. d. preuß. Akad. d. Wiss. 1917.) Aber schon in seiner Arbeit fällt die sonderbare Erscheinung auf, daß es trotz des gefundenen Schlüssels ihm nicht gelang, von den Sinai-Inschriften mehr zu lesen als die schon von Gardiner bestimmte Gruppe „Baalat". Die Buchstaben, nach Sethe's Liste aneinandergereiht, ergaben sinnlose Verbindungen. Zudem finden sich bei ihm nicht nur die 22 Zeichen, die für das Alphabet gebraucht werden, sondern 27; die überschüssigen hielt Sethe für „Dubletten" einzelner Buchstaben.

Eine gewisse Erschwerung der Entzifferung war vielleicht dadurch gegeben, daß die Zeichen der Sinai-Schrift in sehr regelloser Anordnung verlaufen: Zuweilen, wie in den semitischen Schriften, von rechts nach links, manchmal aber auch, wie in der Keilschrift, von links nach rechts, einige Male sogar von oben nach unten. Aber keine der möglichen Kombinationen führte zu einer vernünftigen Lesung.

Da erschien 1919 ein Buch von Robert Eisler (Die kenitischen Weihinschriften der Hyksoszeit im Bergbaugebiet der Sinai-Halbinsel), in dem alle Nebel verflogen waren. Eisler las und deutete nicht nur alle Inschriften, sondern er knüpfte daran weitspannende geschichtliche und kulturgeschichtliche Folgerungen. Er fand heraus, daß die Hersteller der Inschriften der aus der Bibel bekannte nomadische Stamm der Keniter war, nach seiner Meinung ein „Schmiedestamm". So kam der sonst fast unbekannte Stamm plötzlich zu der glanzvollen Rolle des Erfinders der Buchstabenschrift. Leider sind die Lesungen Eislers zum größten Teil Phantasieprodukte, und der Stamm Kain ist nur durch sprachlich und sachlich unhaltbare Hypothesen hineingekommen.

Am meisten Aufsehen erregten in weiten Kreisen seit 1923 die Veröffentlichungen von Hubert Grimme, der in seiner Arbeit „Althebräische Inschriften vom Sinai" neue Lesungen vorlegte. Er behauptete nicht mehr und nicht weniger, als daß ein großer Teil der Inschriften auf Mose zurückgeht. An mehreren Stellen las er das Wort Sinai, und auch die Pharaonen-Tochter aus II. Mos. 2, 5—10, fand er hier; er setzte sie gleich mit der berühmten Pharaonin Hatschepschut, der regierenden Gemahlin Tutmes III., der einzigen Frau auf dem Throne der Pharaonen. In einer Inschrift dankt nach Grimme der Tempelhauptmann, der eigentlich Menasche heißt, der Pharaonin dafür, daß sie ihn aus dem Nil gezogen hat! Hier waren also nach Grimme's Lesungen Denkmäler gefunden, die eine direkte urkundliche Wiedergabe der biblischen Berichte lieferten.

Der Vergleich der Grimme'schen Abbildungen und Deutungen mit den bis dahin bekannten Zeichnungen und Photographien der Sinai-Inschriften zeigt klar, daß das ganze Gebäude Grimme's aufbarer Phantasie aufgebaut ist. Sprünge im Stein liest er als Buchstaben, und seine Zeichen sind von einer so unbestimmten Verschwommenheit, daß man alles herauslesen kann, was man will. Zudem sind seine Ergänzungen von erstaunlicher „Kühnheit", und seine Deutungen der Texte lassen sich nur mit den phantastischen „Lesungen" ägyptischer und babylonischer Texte vor Champollion und Grotefend vergleichen. Mit Wissenschaft und wissenschaftlicher Methode hat das jedenfalls nicht das geringste mehr zu tun.

Aber ein Verdienst hat Grimme trotzdem: Er hat dazu angeregt, die Petrie'schen Funde an Ort und Stelle wieder aufzusuchen und sie einer gründlichen Untersuchung zugänglich zu machen. Das geschah 1927 durch eine Expedition der amerikanischen Harvard-Universität und nochmals durch eine finnische Expedition. Nunmehr liegen die Denkmäler in guten

Photographien und neuen Zeichnungen vor, und Grimme hat alsbald „auf Grund einer Untersuchung der Originale“ 1929 ein neues Buch erscheinen lassen („Die altsinaitischen Buchstaben-Inschriften“).

Jetzt ist der aus dem Nil gezogene Mose verschwunden. Aber es stehen noch genug erstaunliche Dinge in den Lesungen Grimme's, und er zieht aus ihnen Schlüsse auf die Gottesvorstellungen, den Unsterblichkeitsglauben, den Totenkult usw. der Schöpfer dieser Inschriften.

Wie weit auf diesem Gebiet heute die Sicherheit geht, kann man durch einen Vergleich zwischen den Ergebnissen von Grimme und von Butin, einem der Wiederentdecker der Inschriften, sehen. In der Bestimmung von fünf der 22 Buchstaben weichen sie voneinander ab. Das mag noch angehen. Aber nun die Lesungen! Die Inschrift Nr. 346 übersetzt

Grimme:	Butin:
Für das Wohlergehen der Herdentiere, für das Wachstum ihrer Weide, für das Wohlergehen der Oberen auf Sinai — der Baalat (zu eigen).	Dies (Denkmal ist aufgestellt) zur Zurückweisung des Angreifers, entsprechend dem Wunsch der Magd der Baalat, und entsprechend dem Wunsch des Obersten der Steinhauer.

Nr. 352 liest

Grimme:	Butin:
Ich, Menasche, liege tot. Mein Grab ist auf Sinai; meine Seele verweilt an ihrem Ruheort in der Gemeinschaft der ... im Scheöl.	(Gebäude), das K ... r, Diener des M ... sch, gebaut hat; N ... m stellte auf ein Kalbs-Idol für das Gebäude der Baalat.

Nr. 349 liest

Grimme:	Butin:
Ich bin Hatschepschu-Mosche, Oberer der Steinarbeiter, Oberaufseher der Wiese der Mana auf Sinai. (Ich seufzte:) Es ist vergeblich: Gebt mir (neues) Leben! Und du berührtest mich, und ich bin gerettet von meinen Sünden.	M . sch, Oberster der Denkmalsetzer, hat diesen Rauchopferaltar errichtet. Erhebe dich jetzt, o Baalat! ... der Bruder des Fürsten ... M . . sch ...

Aus diesen Gegenüberstellungen erkennt man, daß die Deuter der Inschriften offensichtlich herumraten, da die Texte eben noch nicht gelesen werden können. Nur in einem Punkte stimmen alle bisherigen Versuche überein: in dem Wort „Baalat“, das Gardiner schon 1916 gelesen hat. Man sollte also ruhig gestehen, daß man bisher nicht weitergekommen ist. Dieser Stillstand ist damit zu erklären, daß wahrscheinlich Gardiner's Schlüssel ein — falscher Schlüssel ist. Es ist nämlich noch gar nicht sicher, ob es sich bei der Sinai-Schrift überhaupt um Buchstabenschrift handelt. Gegen diese Annahme spricht die Tatsache, daß vor allem zuviel Zeichen in der Sinai-Schrift vorhanden sind. Die nordsemitischen Alphabete — und zu diesen soll die Sinai-Schrift ja gehören — haben nur 22 Buchstaben. Die Sinai-Schrift aber weist mindestens 28, nach der neuesten sorgfältigen Zusammenstellung von Leibovitch (Ztschr. d. dtsch. Morgenländ. Ges. 1929) sogar wahrscheinlich 30 verschiedene Zeichen auf. Daß man die überschüssigen als „Dubletten“ (Doppelformen) anderer Buchstaben zu erklären versucht, ist nur eine Verlegenheitsauskunft. Zudem ist es sehr unwahrscheinlich, daß in den 221 Zeichen, die die gesamten Sinai-Inschriften zusammen zählen, schon alle Zeichen dieser unbekannten Schrift auftreten. Die phönizische Tabnit-Inschrift mit 226 Buchstaben enthält von den 22 Buchstaben des Alphabets nur 21; zählt man in hebräischen Texten Gruppen von 220 Buchstaben durch, so enthalten sie fast nie alle 22 Buchstaben. Vermutlich hatte die Sinai-Schrift in Wirklichkeit noch mehr Zeichen, war also dann sicher keine Buchstabenschrift.

Wenn wir daher auch die weitgehenden Hoffnungen, die an die Auffindung der Sinai-Inschriften voreilig geknüpft worden sind, vorläufig zurückstellen müssen, so scheinen diese Inschriften doch eine große Bedeutung zu haben: nämlich die eines Zwischengliedes zwischen der ägyptischen Begriffsschrift und der semitischen Buchstabenschrift. Die Schriftzeichen der Sinai-Schrift zeigen deutliche Beziehungen nach beiden Seiten hin. Wenn man bisher schon zu der Überzeugung gekommen war, daß die Erfinder der Buchstabenschrift sich in irgendeiner Weise, mindestens in der äußeren Form der Buchstaben, an das ägyptische System angelehnt haben, so wird vielleicht eine weitere Untersuchung lehren, daß die Anlehnung nicht direkt an die Hieroglyphenschrift, sondern eben an die Sinai-Schrift erfolgte. Deshalb braucht diese noch keine Buchstabenschrift zu sein; sie könnte nach der Zahl ihrer Zeichen eine offene Silbenschrift sein, wie die zyprische oder die japanische Katakana-Schrift. Die Erfinder der Buchstabenschrift (vielleicht Israeliten?) nahmen aus ihr nur die äußere Form. Die Seele der Buchstabenschrift aber ist die geniale Erkenntnis, daß die menschliche Sprache sich auf wenige Grundlaute zurückführen und durch ihre Schreibung ausdrücken läßt. Die Buchstabenschrift, die wir noch heute schreiben, ist geboren aus der Entdeckung der Konsonanten.

Literatur: Sir Flinders Petrie, Researches in Sinai. London (1906).
A. H. Gardiner, The Egyptian origin of the Semitic Alphabet. Journ. of Egypt. Arch 1916.
Kurt Sethe, Die neuentdeckte Sinaischrift u. d. Entstehung der semit. Schrift. Abh. preuss. Akad. d. Wiss. (1917).
Rob. Eisler, Die kenitischen Weihinschriften der Hyksoszeit im Bergbaugebiet der Sinai-Halbinsel (1919).
Hubert Grimme, Althebräische Inschriften vom Sinai. Darmstadt (1923).
ds., Die altsinaitischen Buchstaben-Inschriften. Berlin (1929).
Leibovitch, Die Petrieschen Sinaiinschriften. Ztschr. d. dtsch. Morgenld. Ges. 1929. Bd. 84.
Jüd. Lexikon, Art. Sinai-Inschriften. Hier zahlreiche weitere Literaturangaben.

Januar 1931. E. A.

Die legendarische Darstellung des „Todes Moses" ist einer der bekanntesten Abschnitte der umfangreichen agadischen Literatur. Die Agada, die, um Sätze und Worte der Bibel sich rankend, dichterisch phantasiert, spielend belehrt, reizvoll unterhält, ist bis auf den heutigen Tag im Osten Volksliteratur für den Sabbat geblieben, während sie in Westeuropa den Grundstock der synagogalen Predigt bildet. Früher in den Urquellen des Talmud und des Midrasch, die nach ganz anderen Gesichtspunkten geordnet waren, weit verstreut, wurden die Schätze der Agada in den letzten Jahren durch Bialik und Rawnitzki gehoben und in einer modernen Ausgabe neu geordnet. Die nachstehende wortgetreue Übertragung aus dem Hebräischen ist auf Grund dieser Neuausgabe (Sefer ha-Agada, Berlin 1922. S. 88—92) besorgt worden. Der hebräische Text ist in mehreren Variationen überliefert, die in der Ursprache im „Ozar Midraschim" von Eisenstein (New York 1915 II, S. 362—385) gesammelt sind. In deutscher Sprache ist das Motiv im Werke „Die Sagen der Juden" von M. J. Bin Gorion ausführlich variiert, und zwar in dem besonderen Bande „Moses" (Frankfurt a. M. 1926, S. 338—372), wobei allerdings auch spätere, mittelalterliche Ausschmückungen hinzukamen, die nicht zur klassischen Agada gehören. Dasselbe Thema ist auch einem liturgischen Liede zugrunde gelegt, das am Simchat Thora vor der Thoravorlesung rezitiert wird (As bikeschow anaw = „Als der Demütige [Moses] vernahm"); dieses Lied ist von Moses bar Samuel verfaßt und im „Jahrbuch mit literarischen Beiträgen" von H. Liebermann (Brieg 1852—53) deutsch übersetzt.

Inhaltlich verrät die Agada über den Tod Moses die zähe Anhänglichkeit an das Leben, die den jüdischen Menschen zu allen Zeiten auszeichnete. Bis zum letzten Atemzug keine Spur von Resignation. In dieser Hinsicht ist an Moses das menschliche Schicksal symbolisiert. Hierüber hinaus aber will die Agada noch dartun: daß auch Moses, der Herr der Propheten, nicht an ein persönliches, baldiges Auferstehen dachte. Eine Auferstehung erwartet der jüdische Gläubige „am Ende der Zeiten" und dann für die ganze Menschheit. Solange dieser Tag nicht angebrochen ist, muß jeder aus „Fleisch und Blut" bestehende, auch Moses, sterben.

Ein weiteres Nebenmotiv ist die unerfüllte Sehnsucht, mit der jeder, auch Moses, sterben muß. In seinem Falle ist es die große Enttäuschung, nicht das heilige Land westlich des Jordans zu erblicken. Dicht vor dem Übergang am Jordan stirbt er.

Kr.

Moses Tod.

Und es sprach Gott zu Moses:

„Siehe, nah gekommen sind deine Tage zu sterben" (V, 31, 14). [*Cursiv* = Bibelzitate.]

Dieses ist, das gesagt worden ist:

„Wenn auch seine Höhe bis zum Himmel reicht und sein Haupt die Wolken rührt — er geht doch zugrunde. So daß die ihn sahen, jetzt sagen: Wo ist er?" (Hiob 20, 6, 7). Für wen ist dieser Satz gesagt worden? Er ist für nichts anderes gesagt worden als für den Todestag. Sogar wenn sich ein Mensch Flügel machte wie ein Vogel und gen Himmel stiege, — wenn sein Ende naht zu sterben — werden seine Flügel gebrochen und er fällt.

„ . . . . *auch aufsteigt seine Höhe bis zum Himmel"* — das ist Moses. Er stieg auf bis zum Firmament und seine Füße stampften Nebel, und war wie die Erzengel, und er sprach mit dem Heiligen, gelobt sei Er, von Angesicht zu Angesicht, und empfing die Thora aus seiner Hand. Und als herannahte sein Ende, sprach zu ihm der Heilige, gelobt sei Er:

„Siehe, nahe sind deine Tage zu sterben."

Als Moses sah, daß besiegelt worden war über ihn das Gerichtsurteil, machte er einen kleinen Kreis und stellte sich in seine Mitte und sprach:

„Herr der Welt! Ich rühre mich nicht von hier, bis daß Du aufhebest dieses Urteil". In dieser Stunde kleidete er sich in Sack und umhüllte sich mit Sack und wälzte sich in Asche und stellte sich hin in Gebet und in Flehen vor den Heiligen, gelobt sei Er, bis daß erbebten Himmel und Erde und die Schöpfungsordnung und sprachen:

„Vielleicht ist gekommen der Wunsch des Heiligen, gelobt sei Er, die Welt zu erneuern?"

Und es kam hervor die himmlische Stimme und sprach:

„Noch ist nicht gekommen der Wunsch des Heiligen, gelobt sei Er, seine Welt zu erneuern, sondern: *„In dessen Hand die Seele aller Lebenden ist"* (Hiob 12, 10).

Was tat der Heilige, gelobt sei Er, in dieser Stunde? Er ließ ausrufen an jedem Tor jedes Himmels, daß man nicht aufnehme das Gebet Moses und es nicht hinaufbrächte vor sein Angesicht, weil schon besiegelt sei über ihn das Gerichtsurteil. Als sich verstärkte die Stimme des Gebets gegen oben, rief der Heilige, gelobt sei Er, und sprach zu den Erzengeln:

„Steigt hinab flugs und schließt alle Tore aller Himmel, denn das Gebet Moses gleicht einem Schwert, das zerreißt und schneidet und nichts hindert es." Und zur selben Stunde sprach Moses vor dem Heiligen, gelobt sei Er:

„Herr der Welt! Offen und bekannt ist vor Dir meine Mühe und meine Qual, mit der ich mich abquälte über Israel, bis sie an Deinen Namen glaubten. Wieviel Leid litt ich über sie, bis daß ich ihnen beibrachte Thora und Mizwoth. Ich dachte: Genau wie ich ihr Leid sah, so werde ich ihr Wohl sehen. Und jetzt, da auch das Wohl Israels beginnt, sagst Du mir:

„Nicht überschreiten wirst du diesen Jordan" (V, 3, 4). Fürwahr, Du machst doch Deine Thora zu Trug, heißt es doch (V, 24, 9): *„An dem selben Tage sollst Du geben seinen Lohn."* Ist das eine Bezahlung für eine Arbeit von 40 Jahren, die ich mich mühte, bis es wurde ein heiliges und treues Volk? Da erwiderte ihm der Heilige, gelobt sei Er:

„Es ist ein Urteilsspruch vor mir."

Sagte Moses vor ihm:

„Herr der Welt! Wenn ich nicht lebend hineinkomme (nach Erez Israel) — laß mich tot hinein, wie hinein die Gebeine Josephs kamen."

Antwortete ihm der Heilige, gelobt sei Er:

„Moses! Als Joseph nach Ägypten kam, hat er sich nicht entfremdet, sondern er sagte, daß er ein Hebräer. Aber du, als du nach Midjan kamst, hast dich entfremdet". Da sagte Moses vor ihm:

„Herr der Welt! Wenn Du mich nicht hinein läßt in Erez Israel, laß mich wie die Tiere des Feldes, die Kraut fressen und Wasser trinken und die Welt sehen, so sei meine Seele wie eine von ihnen."

Da antwortete ihm der Heilige, gelobt sei Er:

„Nun genug."

Sprach er vor ihm:

„Herr der Welt! Wenn nicht, laß mich in dieser Welt wie dieser Vogel, der da fliegt in allen vier Winden der Welt und sammelt seine Nahrung Tag für Tag und zur Abendzeit sucht er sein Nest auf — so sei meine Seele wie eine von ihnen."

Antwortete ihm der Heilige, gelobt sei Er:

„Genug von dir!"

Stiegen auf Sonne und Mond vom Firmament zum Himmel und sprachen zu dem Heiligen, gelobt sei Er:

„Herr der Welt! Wenn Du dem Sohn Amrams Recht widerfahren läßt, leuchten wir. Und wenn nicht, leuchten wir nicht!" In derselben Stunde warf er auf sie Pfeile und Speere und sprach zu ihnen:

„Tag für Tag bückt man sich vor euch (die Heiden) und ihr leuchtet. Mir zu Ehren habt ihr euch nicht eingesetzt, zur Ehre eines von Fleisch und Blut setzt ihr euch ein".

Als Moses sah, daß man ihn nicht beachtete, ging er zum Himmel und zur Erde und sagte ihnen:

„Erfleht für mich Erbarmen!" Sagten sie ihm:

„Ehe daß wir bitten Erbarmen für dich, bitten wir Erbarmen für uns selber", wie es heißt:

„Denn wie Rauch werden die Himmel untergehen, und die Erde wie ein Kleid verbraucht" (Jesaja 58, 6).

Ging er zu Sonne und Mond und sagte ihnen:

„Erfleht für mich Erbarmen!" Sagten sie ihm:

„Ehe daß wir bitten Erbarmen für dich, erflehen wir Erbarmen für uns selber", wie es heißt:

„Und zuschanden wird der Mond und beschämt die Sonne" (Jesaja 24, 23).

Ging er zu den Sternen und Planeten und sagte ihnen:

„Bittet für mich um Erbarmen!" Sagten sie ihm:

„Ehe daß wir bitten Erbarmen für dich, bitten wir für uns selber", wie es heißt:

„Und zerrinnen wird das ganze Heer des Himmels" (Jesaja 34, 4).

Ging er zu den Bergen und Hügeln und sagte ihnen:

„Bittet für mich um Erbarmen!" Sagten sie ihm:

„Ehe daß wir bitten Erbarmen für dich, erbitten wir Erbarmen für uns selber", wie es heißt:

„Denn die Berge werden weichen und die Hügel werden wanken" (Jesaja 54, 10).

Da ging er zum Meer und sagte ihm:

„Erbitte für mich Erbarmen!"

Sagte ihm das Meer:

„Sohn Amrams! Was ist heute anders als alle anderen Tage? Bist du nicht der Sohn Amrams, der du zu mir kamst mit deinem Stab und mich schlugst und mich teiltest in zwölf Pfade, und ich konnte nicht vor dir bestehen wegen der Göttlichkeit, die zu deiner Rechten mit dir ging? Und jetzt — was ist dir zugestoßen?"

Als das Meer ihn erinnerte, was er in seiner Jugend getan, schrie Moses und sprach:

„Ach, wer gibt mir zurück meine Zeiten von einst! Zur Stunde, da ich vor dir stand, war ich ein König in der Welt, und jetzt beuge ich mich, und man beachtet mich nicht!"

Geraden Weges ging er zum Erzengel Gottes. Sagte ihm:

„Erbitte für mich Erbarmen, daß ich nicht sterbe!" Sagte er ihm:

„Moses, mein Lehrer, wozu diese Bemühung? So habe ich gehört hinter dem Vorhang (Gottes Thron), daß deine Bitte in dieser Sache nicht erhört wird."

Da legte Moses seine Hände nieder auf sein Haupt und schrie und weinte und sprach:

„Zu wem soll ich gehen, um Erbarmen für mich zu erbitten?"

In dieser Stunde wurde der Heilige, gelobt sei Er, zornerfüllt über ihn, bis daß Moses anhub und sprach diesen Satz: *„Ewiger, Ewiger, Gott, barmherzig und gnädig . . . ."* (II, 34, 6).

Sogleich besänftigte sich der Geist Gottes und es sprach der Heilige, gelobt sei Er, zu Moses:

„Zwei Eide habe ich geschworen. Einen, um Israel auszurotten aus der Welt, als sie damals die Tat begingen (Anbetung des goldenen Kalbes), und einen über dich, daß du stirbst und nicht eingehest in das Land (Israel). Jenen Schwur, den ich geschworen über Israel, habe ich aufgehoben deinetwegen, denn du hast gesagt: *„Verzeih doch!"* (IV, 14, 9). Und jetzt willst du wiederum meinen Schwur aufheben, um bestehen zu lassen den deinigen, und sagst jetzt:

„Ich will doch überschreiten!" (den Jordan) (V, 3, 28). Du hältst den Strick an beiden Enden. Willst du aufrecht erhalten das *„Ich will doch überschreiten"*, so hebe auf das *„Verzeih doch!"*. Willst du aber das *„Verzeih doch!"* erhalten, so hebe auf das *„Ich will doch überschreiten"*.

Als Mosche Rabenu dieses hörte, sprach er vor ihm:

„Herr der Welt! Es sollen Moses und tausend seinesgleichen dahingehen und nicht gekrümmt werden ein Fingernagel eines Einzigen von Israel."

Da sagte Moses vor ihm:

„Herr der Welt! Die Füße, die emporgestiegen sind zum Himmel, und das Antlitz, das das Angesicht Gottes erschaute, und die Hände, die die Thora aus Deiner Hand empfangen haben — sie sollen Staub lecken?"

Sagte ihm der Heilige, gelobt sei Er:

„So stieg es auf in meinem Sinn, und so ist der Lauf der Welt. Jedes Geschlecht und seine Gelehrten, jedes Geschlecht und seine Vorsteher und jedes Geschlecht und seine Führer. Bis jetzt war dein Los, vor mir zu dienen, und jetzt kommt die Reihe an deinen Schüler Josua, zu dienen."

Sagte er vor ihm:

„Herr der Welt! Wenn ich um Josuas willen sterbe, werde ich gehen und sein Schüler werden."

Sagte ihm der Heilige, gelobt sei Er:

„Wenn du so tun willst — geh und tu!"

Stand Moses früh auf und stellte sich in die Tür Josuas, und Josua saß und erklärte, und Moses stand und beugte seine hohe Gestalt und faltete

seine Hände über sein Herz. Die Augen Josuas waren abgewandt, und er sah ihn nicht, damit es Moses leid sei und er sich zum Tod entschlösse.

Und da gingen die Kinder Israel zur Türe Moses, um Thora zu lernen und fragten und sprachen:

„Mosche Rabenu, wo ist er?"

Da hat man ihnen gesagt:

„Er hat sich früh aufgemacht und ist zur Tür Josuas gegangen."

Sie gingen und fanden ihn an der Tür Josuas.

Und sahen Josua sitzend und Moses stehend. Da sagten sie zu Josua:

„Was trägt sich zu, daß Mosche Rabenu steht und du sitzest?"

Und als Josua seine Augen erhob und ihn sah, zerriß er alsbald seine Kleider und schrie und weinte und sagte:

„Rabbi! Rabbi! Mein Vater, mein Vater!"

Sagten die Kinder Israel zu ihm:

„Mosche Rabenu, lehre uns Thora."

Sagte er ihnen:

„Ich habe keine Erlaubnis." Sagten sie ihm:

„Wir lassen nicht von dir!" Da erscholl eine himmlische Stimme und sagte ihnen:

„Lernet von Josua!" Da fügten sie sich darein, zu sitzen und zu lernen von Josua.

Josua an der Spitze, Moses zu seiner Rechten und die Söhne Arons zu seiner Linken, so saß Josua und lehrte im Angesicht Moses. In dieser Stunde wurde die Überlieferung der Weisheit von Moses genommen und dem Josua gegeben.

Sie standen auf, um zu gehen. Moses ging zur Linken von Josua. Sie traten ein in die Stiftshütte. Da stieg die Wolkensäule herab und trennte sie. Als die Wolkensäule verschwunden war, ging Moses zu Josua und sprach:

„Was sagte dir die Gottheit?"

Da sagte ihm Josua:

„Als die Gottheit dir erschien, — habe ich da gewußt, was sie zu dir sagte?"

In dieser Stunde schrie Moses und sagte:

„Hundert Tode und nicht eine einzige Eifersucht! Herr der Welt! Bis jetzt suchte ich das Leben. Jetzt aber sei meine Seele Dir hingegeben."

Als Moses seine Seele zu sterben willig gemacht, hub der Heilige, gelobt sei Er, an und sagte:

„*Wer wird mir nun aufstehen gegen die Bösen?*" (Ps. 94, 16.) Wer wird für Israel aufstehen in der Stunde meiner Wut? Wer wird meinen Kindern beistehen in ihrem Kampf? Und wer wird um Mitleid flehen für sie in der Stunde, da sie vor mir sündigen?"

In dieser Stunde kam der Matatron (Erzengel) und warf sich hin vor dem Heiligen, gelobt sei Er. Und sprach vor ihm:

„Herr der Welt! Moses, bei seinem Leben ist er Dein, und im Tode ist er Dein."

Sprach der Heilige, gelobt sei Er, zu ihm: „Ich werde dir ein Gleichnis erzählen. Wem gleicht das? Es war ein König, der hatte einen Sohn, und Tag für Tag pflegte er den Vater zu erzürnen, so daß der Vater ihn erschlagen wollte, und die Mutter pflegte ihn zu retten. Und nach Tagen starb die Mutter, und der König weinte. Da sagten ihm seine Diener:

„Unser Herr und König! Worüber weinst du?"

Da sagte er ihnen:

„Nicht allein um meine Frau weine ich, sondern über sie und über meinen Sohn. Denn viele Male ergrimmte ich über ihn und wünschte ihn zu erschlagen, und seine Mutter pflegte ihn aus meiner Hand zu retten." So auch sprach der Heilige, gelobt sei Er, zu Matatron:

„Nicht über Moses allein weine ich, sondern über ihn und über Israel. Denn siehe, viele Male erzürnten sie mich und ich ergrimmte über sie, und er wehrte das Unheil ab, indem er meine Wut besänftigte."

Auch der Engel Samael, das Haupt der Satane, hatte immer auf die Seele Moses gehofft und sprach:

„Wann kommt der Augenblick, da Moses sterben wird, daß ich heruntersteigen und seine Seele ihm entreißen kann? Wann wird Michael weinen, und ich werde mit vollem Munde lachen?"

In dieser Stunde sagte der Heilige, gelobt sei Er, zu Gabriel:

„Geh und bring die Seele Moses!"

Da sagte er vor ihm:

„Herr der Welt! Einer, der sechsmalhunderttausend von Israel aufwiegt, wie kann ich da dessen Sterben ansehen?"

Da sagte der Heilige, gelobt sei Er, zu Michael:

„Geh und bringe die Seele Moses!"

Da sagte er vor ihm:

„Ich war sein Lehrer, und er war mein Schüler, wie kann ich da sein Sterben ansehen?"

Sagte der Heilige, gelobt sei Er, zu Samael:

„Geh und bringe die Seele Moses!"

Da kleidete er sich in Wut und gürtete sein Schwert und hüllte sich in Grausamkeit und fuhr hin zu Moses. Er fand ihn, wie er saß und den Eigen-Namen Gottes in eine Rolle schrieb. Und der Glanz seiner Erscheinung war wie der Glanz der Sonne, und er glich den Engeln der Heerscharen. Da ward ihm bange, und es packte ihn ein Beben, und er vermochte nicht den Mund zu öffnen, um zu reden. Bis Moses zu Samael sprach:

„Böser, was tust du hier?" Da sagte er ihm:

„Deine Seele zu holen, bin ich gekommen."

Da sagte er ihm:

„Wer schickt dich?" Sagte er ihm:

„Der alle Geschöpfe geschaffen hat." Sagte er ihm:

„Hebe dich hinweg, denn ich will den Heiligen, gelobt sei Er, loben und — *Nicht sterben will ich, sondern leben und erzählen die Taten Gottes*" (Ps. 118, 7).

Da sagte er ihm:

„Was machst du dich so stolz? Er hat schon solche, die ihn loben. *Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes*" (Ps. 19, 2).

Sagte ihm Moses:

„Und ich bringe sie zum Schweigen und rühme Ihn. *Lauschet ihr Himmel, denn ich will sprechen, und es höre die Erde die Worte meines Mundes*" (V, 32, 8).

Da sagte ihm Samael:

„Alle Erdenbewohner-Seelen sind meiner Hand ausgeliefert."

Sagte ihm Moses:

„In mir ist mehr Kraft als in allen Erdbewohnern." Sagte er ihm:

„Und worin besteht deine Kraft?" Da sagte ihm Moses:

„Ich bin der Sohn Amrams, der ich als Kind von drei Jahren prophezeit und gesagt habe, daß ich be-

reit bin, die Thora mitten aus Feuersflammen zu empfangen. Und ich trat in den Palast des Königs und nahm die Krone von seinem Haupt. Und als ich achtzig Jahre alt war, tat ich Zeichen und Wunder in Mizrajim und führte Sechsmalhunderttausend angesichts ganz Mizrajims heraus. Und ich spaltete das Meer in zwölf Teile, und stieg auf und bahnte einen Weg zum Himmel, und ich rang im Kampf mit Engeln. Und ich siegte in der Schar des Höchsten, und enthüllte ihre Geheimnisse den Menschenkindern, und ich sprach mit dem Heiligen, gelobt sei Er, von Angesicht zu Angesicht. Und ich empfing die Flammenthora aus seiner Rechten und lehrte sie Israel, und ich führte Krieg mit Sichon und Og, den beiden Gewaltigen der Völker. Und erschlug sie mit dem Stab in der Hand, und ich brachte Sonne und Mond im Zenith der Welt zum Stillestehen. Wer noch unter den Erdbewohnern konnte ein gleiches tun? Geh und hebe dich hinweg von meinem Angesicht! Ich gebe dir meine Seele nicht!"

Alsbald kehrte Samael um und brachte die Sache wieder vor Gottes Allmacht. Da sagte ihm der Heilige, gelobt sei Er:

„Geh und bringe die Seele Moses!"

Da zog Samael sein Schwert aus der Scheide und ging und stand vor Moses.

Da ergrimmte Moses über ihn und ergriff den Stab Gottes in seiner Hand, in den der Eigen-Name Gottes eingegraben war, und traf mit ihm Samael mit all seiner Kraft, so daß er vor ihm floh. Und er lief hinter ihm her mit dem Eigen-Namen Gottes und nahm das Strahlenhorn von seinen Augen und machte die Augen Samaels blind.

Da erhob sich die himmlische Stimme und sprach:

„Die Stunde ist gekommen, in der du scheiden mußt von dieser Welt."

Da sprach Moses vor dem Heiligen, gelobt sei Er:

„Herr der Welt! Gedenke mir jenen Tag, an dem Du Dich mir im Dornenbusch offenbart hast. Gedenke mir jenen Tag, an dem ich auf dem Berge Sinai stand, vierzig Tage und vierzig Nächte. Ich flehe Dich an. Überliefere mich nicht der Hand des Todesengels!"

Da stieg die himmlische Stimme auf und sagte ihm:

„Fürchte dich nicht. Ich selbst werde mich um dich und dein Begräbnis kümmern."

Da sagte Moses: „Laß mir Zeit, damit ich Israel segnen kann. Denn sie fanden bei mir all meine Tage keine Freude wegen der Warnungen und Verweisungen, durch die ich sie ständig ermahnte."

Er begann, jeden Stamm für sich zu segnen.

Als er sah, daß die Stunde kurz ward, faßte er sie alle in einem Segen zusammen. Er sagte zu Israel:

„Viel habe ich euch gekränkt wegen der Thora und wegen der Gebote. Und jetzt verzeiht mir!"

Da sagten sie ihm:

„Unser Lehrer und Herr! Es ist dir verziehen."

Ganz Israel stand vor ihm, und sie sagten ihm: „Moses, unser Lehrer, viel haben wir dich erzürnt, und viel Last dir aufgebürdet. Verzeih uns!"

Da sagte er ihnen: „Es ist euch verziehen."

Da stieg die himmlische Stimme auf und sagte:

„Gekommen ist die Minute, in der du von der Welt scheiden sollst." Da sagte er:

„Gelobt sei sein Name, der da lebt und währet immer und ewig!" Dann sagte er zu Israel:

„Ich bitte von euch, wenn ihr eingehet in das Land, gedenket meiner und meiner Gebeine und saget:

„Wehe des Sohnes Amrams, der vor uns herlief wie ein Pferd und dessen Gebeine gefallen sind in der Wüste."

Da stieg die himmlische Stimme auf und sagte:

„Gekommen ist der Augenblick, an dem du scheiden mußt von dieser Welt."

Da hob er beide Arme und faltete sie über seinem Herzen und sprach zu Israel:

„Sehet das Ende eines aus Fleisch und Blut!"

In dieser Stunde stand Moses und ward heilig wie die Engel. Es stieg herab der Heilige, gelobt sei Er, aus dem höchsten Himmel, die Seele Moses zu nehmen und drei Erzengel mit ihm: Michael und Gabriel und Sagsegel. Michael bereitete das Bett Moses, Gabriel breitete ein Leinengewand aus am Kopfende und Sagsegel am Fußende. Michael stand auf der einen Seite und Gabriel auf der anderen Seite.

Da sagte der Heilige, gelobt sei Er, zu Moses:

„Moses, schließe deine Augen." Er schloß seine Augen.

„Lege deine Hände auf die Brust." Er legte seine Hände auf die Brust.

„Lege deine Füße aneinander." Er legte seine Füße aneinander.

In dieser Stunde rief der Heilige, gelobt sei Er, zur Seele Moses und sagte ihr:

„Tochter mein! Hundertundzwanzig Jahre teilte ich dir zu für den Leib des Moses. Jetzt ist deine Zeit gekommen, zu gehen. Geh und säume nicht."

Da sagte sie vor ihm:

„Herr der Welt! Ich weiß, daß Du Gott aller Geister und Herr aller Seelen bist. Du hast mich geschaffen und hast mich in den Körper des Moses eingesetzt hundertundzwanzig Jahre und jetzt: Gibt es denn in der Welt einen reineren Leib als den Leib des Moses? Ich liebe ihn und will nicht von ihm lassen!"

Da sprach zu ihr der Heilige, gelobt sei Er: „Fahr' aus! Ich erhebe dich zu den höchsten Himmelshimmeln und ich setze dich unter den Thron meiner Herrlichkeiten neben Cherubim und Seraphim."

In dieser Stunde küßte der Heilige, gelobt sei Er, Moses und nahm so seine Seele mit einem Kuß.

Da weinte der Geist, der heilige, und sagte:

„Und nicht stand auf solch ein Prophet in Israel wie Moses" (V, 34, 10).

Die Himmel weinten und sprachen:

„Der Fromme ging von Erden" (Micha 7, 2).

Die Erde weinte und sprach:

„Es gibt keinen Gerechten mehr unter den Menschen" (Micha 7, 2).

Die Erzengel weinten und sprachen:

„Die Gerechtigkeit Gottes ließ er zur Tat werden" (V, 33, 21).

Und Israel weinte und sprach:

„Und seine Rechte mit Israel" (V, 33, 21).

Und die einen wie die andern sprachen:

„Gehe ein in Frieden und er ruhe auf seinen Lagern" (Jesaja 57, 2).

Und es starb Moses, der Knecht Gottes (V, 36, 5).

Januar 1931.

Uriel da Costa.

Die Lebensgeschichte Uriel da Costas erhebt sich weit über das Niveau einer üblichen Biographie. Spinozas oder Kants Werken würde kaum etwas fehlen, wenn man das Leben ihrer Autoren nicht kennte. Bei U. da C. dagegen sind Leben und Werk untrennbar verbunden. Sein Hauptwerk ist sein Leben — ein einziger jahrzehntelanger Kampf für seine Überzeugungen, denen er sein Glück, seine Stellung, seine Ehre und schließlich sich selbst opferte.

Sodann ist da Costas Biographie bedeutend durch den Einblick, den sie uns in die Zustände der jungen Kolonie spanischer Juden und Marannen des 17. Jahrhunderts zu Amsterdam gewährt, und drittens ewig lebendig als das tragische Typenschicksal des Wahrheitssuchers und Ehrlichkeits-Fanatikers, der im Kampf gegen die Gesetze der Gemeinschaft als Einzelner den Vielen unterliegt. Darum konnte da Costa mit Recht seine Autobiographie, die er in den letzten Tagen vor seinem freiwilligen Scheiden aus dem Leben verfaßte, „Exemplar humanae vitae" nennen (Zitate z. T. gekürzt.):

„Geboren bin ich in Portugal, in der Stadt eben dieses Namens, die gemeinhin Porto genannt wird. Meine Eltern waren von adligem Stande; sie leiteten ihren Ursprung von den Juden her, die man einst in jenem Lande gewaltsam zur christlichen Religion gezwungen hatte. Mein Vater war ein gläubiger Christ, dabei ein peinlich strenger Ehrenmann, der auf Rang und Stand größten Wert legte. In seinem Hause wurde ich dem Stande gemäß erzogen. An Dienern fehlte es nicht, und auch nicht an einem edlen spanischen Pferd im Stall zur Übung des Reitens, worin mein Vater Meister war, während ich früh seinem Vorbild folgte. Nachdem ich endlich in manchen Künsten unterrichtet war, die junge Leute von Stand pflegen, habe ich mich der Rechtswissenschaft gewidmet. Nach Charakter und natürlichen Neigungen war ich von Natur sehr gefühlvoll und so zu Mitleid geneigt, daß ich mich der Tränen nicht erwehren konnte, wenn ich von fremdem Unglück reden hörte. Das Ehrgefühl lag mir so im Blute, daß ich nichts mehr fürchtete als eine Ehrenkränkung. Mein Sinn war in keiner Weise unedel, aber nicht frei von Zorn, wenn eine gerechte Ursache Veranlassung gab. Daher war ich hochmütigen und unverschämten Menschen, die anderen durch Verachtung und Gewalt Unrecht zu tun pflegen, von Herzen feind und mochte nur die Partei der Schwachen nehmen, und lieber mit ihnen mich verbünden. Um der Religion willen habe ich im Leben Unglaubliches dulden müssen. Nach dem Herkommen jenes Landes wurde ich in der römisch-katholischen Religion unterwiesen; und da ich bis in meine Jünglingsjahre große Angst vor der ewigen Verdammnis hatte, war ich bestrebt, alles genau zu beobachten. Ich beschäftigte mich mit dem Lesen des Evangeliums und anderer geistlicher Bücher, durchlas die Summen der Glaubensverteidiger, und je mehr ich über ihnen brütete, desto größere Schwierigkeit erwuchs mir daraus. Schließlich verfiel ich in unüberwindliche Verwirrung, Angst und Bedrängnis. Kummer und Schmerz verzehrten mich."

Mit 25 Jahren — er wurde wahrscheinlich 1586 geboren — übernahm er, nachdem er Jura studiert hatte, die Würde des Schatzmeisters an einer Stiftskirche. Von Zweifeln geplagt befaßte er sich, wahrscheinlich angeregt durch den jüdischen Arzt Samuel da Silva, mit dem Studium der jüdischen Religion und beschloß, zum Judentum überzutreten.

„Zu diesem Zwecke trug ich kein Bedenken, auf mein kirchliches Amt zugunsten eines anderen zu verzichten, ohne mich dabei um Vorteil und Ansehen zu kümmern. Auch mein schönes, in der besten Lage der Stadt gelegenes Haus, das mein Vater gebaut hatte, ließ ich im Stich. So bestiegen wir das Schiff unter der größten Gefahr, meine Mutter und ich samt meinen Brüdern, denen ich in brüderlicher Liebe die trotz mancher Zweifel neugewonnenen Überzeugungen über die Religion mitgeteilt hatte, ein Wagnis, das für mich sehr übel hätte ausschlagen können, so gefährlich ist es in diesem Land, über derartige Fragen zu reden. Nach überstandener Seefahrt langten wir schließlich in Amsterdam an, wo wir die Juden in freier Lage fanden, und um das Gesetz zu erfüllen, erfüllten wir sogleich das Gebot über die Beschneidung.

Schon nach wenigen Tagen machte ich die Erfahrung, daß die Sitten und Einrichtungen der Juden durchaus nicht mit denen übereinstimmten, die Moses vorgeschrieben hat. Wenn aber das Gesetz genau zu beobachten war, wie es selbst verlangt, dann hatten die sogenannten Weisen der Juden zu Unrecht so viele vom Gesetz gänzlich abweichende Dinge erfunden. Ich konnte mich dabei nicht enthalten, ja ich glaubte ein Gott gefälliges Werk zu tun, wenn ich frei und offen das Gesetz verteidigte. Die heutigen Weisen der Juden haben sowohl ihre Sitten als ihren bösartigen Charakter noch immer beibehalten; hartnäckig streiten sie für die Sekte und Einrichtungen der verabscheuenswerten Pharisäer, nicht ohne Aussicht auf eignen Vorteil, und wie man es ihnen sonst mit Fug vorgehalten hat, um im Tempel die ersten Plätze einzunehmen und auf dem Markte zuerst gegrüßt zu werden. Sie ließen es in keiner Weise zu, daß ich auch nur im mindesten von ihnen abwiche, vielmehr sollte ich in allen Stücken ihren Spuren unverbrüchlich folgen. Andernfalls drohten sie mir mit der Ausschließung aus der Gemeinde und völliger Exkommunikation. Da es aber einem Manne, der für die Freiheit Heimatboden und allen äußeren Vorteil dahingegeben hatte, durchaus nicht angestanden wäre, von solchen Drohungen sich einschüchtern zu lassen, und da es unter solchen Umständen weder recht und billig noch männlich gewesen wäre, sich Menschen zu unterwerfen, denen nicht einmal die Rechtsprechung zustand, entschloß ich mich, lieber alles auf mich zu nehmen, aber auf meiner Meinung zu beharren."

Aus geschäftlichen Gründen siedelte er 1616 nach Hamburg über und verfaßte hier eine Schrift „Propostas contra a tradicao", die „Thesen wider die Tradition", die er an die Judengemeinde in Venedig sandte. In ihr wandte er sich gegen diejenigen rabbinischen Forderungen und Lehren, die nicht durch die Thora geboten waren, und stellte die Berechtigung der „mündlichen" Lehre in Zweifel. Bei der Gemeinde von Venedig fand er aber keineswegs

das Verständnis, das er erhofft hatte. Diese beauftragte vielmehr den berühmten Gelehrten Leon da Modena, eine Gegenschrift zu verfassen und gab der Hamburger Gemeinde die Weisung, da Costa zu exkommunizieren, falls er auf seinen Thesen beharre. Da U. da C. einen Widerruf ablehnte, wurde am 16. August 1618 der Bann über ihn verhängt. Dieser Bann — es war der „kleine" (s. Sbl. 202/3) — galt nur für Venedig und Hamburg und veranlaßte da C., seinen Wohnsitz wieder in Amsterdam zu nehmen.

Aber in dem ewig wühlenden Zweifler tauchten bald neue Bedenken gegen gewisse Lehrmeinungen auf. Er fand in der Bibel nirgends zwingende Beweise für den Glauben an die Unsterblichkeit, die ihm in seiner Jugend durch die katholische Lehre von der ewigen Verdammnis der Zweifler so unendliche Pein bereitet hatte. Er legte seine Bedenken gegen die Unsterblichkeitsidee in einer Schrift nieder, aber noch bevor er sie zum Drucken gab, wurde dieser neue Anschlag gegen die herrschenden Lehrmeinungen bekannt, und der Bann auch auf Amsterdam ausgedehnt. Das Original dieser Schrift ging verloren, aber es ist — in vier Exemplaren — eine Gegenschrift erhalten, die wahrscheinlich im Auftrag der Amsterdamer Gemeinde von Samuel da Silva verfaßt wurde und zahlreiche Stellen der Abhandlung da Costas anführt.

Zu Beginn wirft er die Frage auf, was die menschliche Seele sei:

„Die menschliche Seele also, sagen wir, ist und heißt der Lebensgeist, mit dem der Mensch lebt, welcher Lebensgeist im Blute ist, und mit diesem Geiste lebt der Mensch, verrichtet seine Werke und bewegt sich, so lange er ihm bleibt, und erlischt nur, wenn er natürlicherweise aufhört oder durch irgendeinen gewaltsamen Fall. Zwischen der Tierseele und der menschlichen Seele besteht kein anderer Unterschied, als daß die menschliche Seele vernunftbegabt ist, während die Tierseele der Vernunft entbehrt.

Nachdem wir wissen, daß wir etwas haben, was Seele heißt, fragen wir jetzt, wer diese Seele im menschlichen Körper erzeugt. Wir erwidern, daß es bei der Frage kaum Zweifel gibt. Es ist sonnenklar, daß der Mensch durch natürliche Zeugung die Seele eines anderen Menschen erzeugt, auf die gleiche Weise, wie ein Tier die Seele eines anderen ihm ähnlichen Tieres erzeugt, so wie ein Elefant einen anderen ebenso verständigen Elefanten erzeugt, der Fuchs einen anderen ebenso listigen Fuchs, das Pferd ein anderes ebenso starkes, gehorsames und mutiges Pferd. Der Mensch zeugt folglich einen anderen Menschen, vernunftbegabt wie er und bewußten Sinnes, worin der Unterschied zwischen ihm und den Tieren besteht. Dabei gibt es nichts, worüber zu zweifeln wäre."

Auf dem Boden dieser, man möchte sagen, modern-naturwissenschaftlichen Voraussetzung eröffnet da Costa unter Bezug auf zahlreiche Stellen der Bibel seinen Angriff gegen die Unsterblichkeitslehre und kommt zu ihrer Ablehnung. Er beschreibt die Qualen, die ihm sein ehemaliger Glaube an die Vergeltung im Jenseits bereitet habe und bekennt alsdann mit freudigem Mut:

„Aber seitdem ich aus Liebe zur Wahrheit, getrieben durch die Furcht Gottes, mich entschloß, die Menschenfurcht zu verachten und zu überwinden, gestützt allein auf meine Zuversicht, wurde mein Schicksal verändert und gewandelt. Denn Gott erleuchtete meinen Verstand, indem er mich aus allem Zweifel zog über die Dinge, die mich beschwerten, und mich auf den Weg der Wahrheit und der Festigkeit versetzte. Ich lebe also zufrieden, mein Ziel zu wissen und die Bedingungen des Gesetzes zu kennen, das Gott mir zu halten gab. Ich richte keine Türme im Wind, indem ich mich ins Blaue hinein mit den falschen Hoffnungen erträumter Güter ergötze oder täusche. Ebensowenig verstricke ich mich in Betrübnis oder Verwirrung durch die Furcht vor größeren Übeln. Dafür, daß ich ein Mensch bin, was Gott mir gab, und für das Leben, das er mir verlieh, danke ich ihm von Herzen, denn da er mir, ehe ich ward, nichts schuldig war, wollte er mich lieber zum Menschen machen und nicht zum Wurm."

Heute erscheint uns ein derartiges, von tiefer Religiosität zeugendes Bekenntnis als das selbstverständliche Recht des über die Probleme der Religion sinnenden Menschen. Damals aber brachte dieser Freimut den Bekenner um seine bürgerliche Existenz. Die noch junge, zu einem guten Teil aus eben wiedergewonnenen Marannen zusammengesetzte Judengemeinde ertrug einen solchen Stürmer und Dränger nicht. Um weiteres Unheil zu verhüten, namentlich aber auch um die Gemeinde nicht in den Augen der ohnedies argwöhnisch wachenden Christenheit als ketzerisch zu gefährden — da Costas Thesen griffen ja die christlichen Glaubenssätze ebenso an wie die jüdischen — mußte sie ihn wie ein in eine Siedlung eingebrochenes Raubtier unschädlich machen. Am 15. Mai 1623 verhängte sie über ihn nunmehr den großen Bann, der die völlige Ausstoßung des Getroffenen aus der bürgerlichen Gesellschaft bedeutete (s. Sbl. 202/3).

Trotz aller Leiden und Gefahren gab der einmal verwundete Löwe den Kampf gegen seine Jäger nicht auf. Von neuem erhob er seine starke Tatze zum Schlag und gab im folgenden Jahr eine Schrift heraus „Prüfung der pharisäischen Tradition in Vergleichung mit dem geschriebenen Gesetz von Uriel, hebräischen Juristen, mit Entgegnung auf einen Samuel da Silva, seinen falschen Verleumder", die inhaltlich mit der oben erwähnten Schrift übereingestimmt haben dürfte. Sie ist nicht erhalten, da sie als ketzerisch verbrannt wurde.

„Sobald diese Schrift herauskam, traten die Ältesten und Deputierten der Juden zusammen und erhoben gegen mich Anklage bei der städtischen Obrigkeit, indem sie erklärten, ich hätte ein Buch geschrieben, in dem ich die Unsterblichkeit der Seele leugne, und nicht sie allein angreife, sondern auch die christliche Religion untergrabe. Auf ihre Denunziation hin wurde ich in Haft genommen, aber nach acht bis zehn Tagen gegen Kaution entlassen: der Richter verhängte eine Buße über mich und ich wurde endlich zu einer Geldstrafe von dreihundert Gulden bei Verlust der Bücher verurteilt.

— — — — — — — — — — —

Nachdem ich darüber mit mir ins Reine gekommen war, sagte ich mir: was hilft es — o wäre mir doch nie ein solcher Gedanke in den Sinn gekommen — wenn ich bis zum Tode in dieser Lage verbliebe, aus-

geschlossen von der Gemeinschaft jener Priester und jenes Volkes, da ich doch ein Fremdling in jenem Lande bin, und mit seinen Bürgern keine Beziehungen habe, ja deren Sprache nicht einmal verstehe? Besser wird es sein, ich kehre zu ihrer Gemeinschaft zurück, und folge ihrem Beispiel, wie sie es wollen, und spiele, wie man sagt, den Affen unter Affen. Aus dieser Erwägung heraus kehrte ich in ihre Gemeinschaft zurück, indem ich meine Aussprüche widerrief und unterschrieb, was sie für gut fanden. Fünfzehn Jahre waren schon vergangen, seit ich von ihnen geschieden lebte. Ein Vetter von mir spielte gewissermaßen den Vermittler bei diesem Übereinkommen.

Einige Tage vergingen, da wurde ich von einem Knaben, einem Sohn meiner Schwester, den ich bei mir im Hause hatte, denunziert wegen der Speisen, ihrer Bereitung und anderer Dinge, aus denen hervorginge, daß ich kein Jude sei. Wegen dieser Denunziation entstand ein neuer erbitterter Krieg gegen mich. Denn jener Vetter, der, wie gesagt, der Vermittler des Übereinkommens gewesen war, meinte, mein Handeln könne ihm zum Vorwurf gemacht werden, und, da er sehr stolz und anmaßend war, zudem äußerst unwissend und unverschämt, stiftete er einen offenen Krieg gegen mich an, brachte alle meine Brüder auf seine Seite und ließ nichts unversucht, was zur völligen Vernichtung meiner Ehre, meines Vermögens und folglich meines Lebens beitragen konnte. Er verhinderte eine Heirat, die ich gerade schließen wollte, da ich damals Witwer war. Er brachte es dahin, daß einer meiner Brüder mir mein Vermögen, das er in Händen hatte, vorenthielt, und zerstörte die zwischen uns bestehende Geschäftsverbindung, was mir bei dem damaligen Stand meiner Angelegenheiten unsagbar schadete. Kurzum, er war der erbittertste Feind meiner Ehre, meines Lebens, meines Vermögens. Neben diesem sozusagen häuslichen Krieg ging ein öffentlicher Krieg einher, nämlich von seiten der Rabbiner und des Volkes, die mich mit neuem Hasse zu verfolgen begannen und soviele Schändlichkeiten gegen mich begingen, daß mich darum berechtigter Ekel gegen sie erfaßte.

Inzwischen trat etwas Neues ein. Zufällig nämlich hatte ich ein Gespräch mit zwei Leuten, die aus London nach Amsterdam gekommen waren, Italiener der eine, der andere Spanier, Christen und auch nicht von jüdischer Herkunft. Indem sie mir ihre Notlage klarlegten, frugen sie mich um Rat über den Eintritt in die jüdische Gemeinde und den Übertritt zur jüdischen Religion. Ich riet ihnen von diesem Schritt ab, sie möchten bleiben, was sie wären, denn sie wüßten nicht, welches Joch sie sich auf den Nacken legten. Dabei ersuchte ich sie, den Juden nichts von unserer Unterredung zu sagen, was sie auch versprachen. Diese Schurken verrieten alles, auf schändlichen Gewinn erpicht, den sie sich zum Dank dafür versprachen, an meine lieben Freunde, die Pharisäer. Sofort traten die Vorsteher der Synagoge zusammen, die Rabbiner entbrannten vor Zorn, und die zügellose Menge tobte: kreuzige, kreuzige ihn! Man berief mich vor den großen Rat, hielt mir, was man gegen mich hatte, mit dumpfer, trauriger Stimme vor, als ginge es ums Leben, und verkündete schließlich, ich müsse, wenn ich Jude wäre, ihr Urteil erwarten und erfüllen; andernfalls müsse man mich wieder exkommunizieren. Dann las man eine Schrift vor, in der stand, ich müsse in Trauerkleidern in die Synagoge kommen, eine schwarze Kerze in der Hand, und gewisse von ihnen vorgeschriebene, höchst schmachvolle Worte in öffentlicher Versammlung hersagen, in denen die von mir begangenen Vergehen als himmelschreiend hingestellt wurden. Danach sollte ich mich in der Synagoge öffentlich mit einer Ledergeißel oder einem Stock geißeln lassen, dann mich auf die Schwelle der Synagoge hinstrecken, damit alle über mich hinwegschritten, und obendrein an bestimmten Tagen fasten. Nachdem ich die Schrift gelesen hatte, kochte es in mir und ein unauslöschlicher Zorn durchloderte mich. Ich beherrschte mich indes und erwiderte einfach, ich könne etwas derartiges nicht erfüllen. Nachdem sie meine Antwort vernommen, beschlossen sie, mich wiederum aus der Gemeinde auszuschließen, und nicht damit zufrieden spien mich viele an, wenn sie auf der Straße an mir vorübergingen, ebenso auch ihre Kinder, von ihnen angelernt. Dieser Kampf dauerte wieder sieben Jahre lang, eine Zeit unglaublicher Leiden für mich. Zwei Fronten kämpften wie gesagt gegen mich, die eine das Volk, die andere die Verwandten, die meine Schande suchten, um sich an mir zu rächen. Lag ich krank, dann lag ich allein krank. Drückte mich irgendeine Last, so begrüßten sie es als etwas höchst Erwünschtes. Obwohl eine solche mit Gewalt erzwungene Unterwerfung und Wiederaufnahme eine große Schande für mich war, überwand ich mich selbst, um der Sache ein Ende zu machen und den Ausgang selbst zu erleben, fest entschlossen, alles, was sie nur wollten, anzunehmen und zu ertragen. „Gut", sagte ich, „ich will alles erfüllen, was ihr mir auferlegen werdet." Jetzt schenkt mir eure Aufmerksamkeit, alle, denen Ehrgefühl, Einsicht und Menschlichkeit eigen ist, und überlegt wieder und wieder mit gespannter Aufmerksamkeit, was für ein Urteil jene gegen mich vollstreckt haben, Privatleute, Untertanen einer fremden Macht, ohne jedes Verschulden von meiner Seite.

Ich trat in die Synagoge ein, die voll von Männern und Frauen war; denn sie waren zu dem Schauspiel zusammengeströmt. Sobald es an der Zeit war, bestieg ich die Holzestrade, und las mit lauter Stimme eine von ihnen aufgesetzte Schrift, in der meine Beichte enthalten war: ich sei wert, tausendfachen Todes zu sterben für das, was ich begangen, zur Sühne wolle ich mich ihrer Verfügung unterwerfen und alles erfüllen, was man mir auferlegte; im übrigen verspräche ich, in derartige Frevel und Verbrechen nicht mehr zurückzufallen. Nach dem Lesen stieg ich von der Estrade herab, und der Vorsitzende der Gemeinde trat an mich heran, um mir ins Ohr zu flüstern, ich möge mich in irgendeinen Winkel der Synagoge stellen. Ich begab mich in einen Winkel, worauf mir der Synagogendiener sagte, ich solle mich entblößen. Ich entblößte meinen Leib bis zum Gürtel, band mir ein Tuch um den Kopf, legte die Schuhe ab und streckte die Arme aus, indem ich mit den Händen eine Art Säule erfaßte. Der Synagogendiener kam herzu und band mir die Hände mit Stricken an jene Säule. Hierauf kam der Vorsänger herzu und nachdem er eine Lederpeitsche erhalten, versetzte er mir der Tradition gemäß neununddreißig Schläge an die Seiten. Während der Schläge wurde ein Psalm gesungen. Nachdem das erfüllt war, setzte ich mich auf den Boden, der Pre-

diger oder Weise (wie lächerlich sind doch die menschlichen Dinge) kam zu mir und löste mich von dem Bann, und damit war mir schon die Pforte des Himmels aufgetan, die vorher mit den stärksten Riegeln verschlossen war und mich von Schwelle und Eingang ausgeschlossen. Danach legte ich meine Kleider wieder an, ging zur Schwelle der Synagoge und streckte mich dort nieder, während der Synagogendiener meinen Kopf stützte. Dann schritten alle beim Ausgang über mich hinweg, indem sie den einen Fuß erhoben und über meine Unterschenkel hinwegschritten, und alle taten es, Knaben wie Greise (kein Affe könnte den Menschen ein abgeschmackteres Treiben oder lächerlichere Gesten vorführen). Nachdem das Geschäft verrichtet und als niemand mehr da war, erhob ich mich vom Platze, wurde von dem, der mir beistand, vom Staub gereinigt und ich begab mich nach Hause. Ihr schamlosesten unter allen Menschen! ihr fluchwürdigen Priester, von denen nichts Häßliches zu befürchten war! „Wir sollten dich schlagen?" sagten sie, „fern sei jeder Gedanke daran." Urteile nun jeder, der es vernommen, was für ein Schauspiel es ist, einen alten Mann zu sehen, von nicht geringer Herkunft, von Natur überaus schamhaft, in öffentlicher Versammlung vor allen, Männern, Frauen und Kindern entblößt und gegeißelt auf das Geheiß von Richtern, und zwar von Richtern, die eher verächtliche Sklaven sind als Richter. Er überlege, was für ein Schmerz, den wütendsten Feinden zu Füßen zu fallen, von denen man so viel Übel, so viel Unrecht erfahren hat, und sich niederzuwerfen, um sich von ihnen mit Füßen treten zu lassen. Er bedenke (was noch schlimmer ist, ja ein widernatürliches Wunder, eine entsetzliche Ungeheuerlichkeit, vor deren Anblick und deren Abscheulichkeit einem geradezu graut und schaudert): meine eignen leiblichen Brüder, von gleichem Vater und gleicher Mutter erzeugt, im gleichen Hause mit mir erzogen, haben auf dieses Ziel mit aller Kraft hingearbeitet, uneingedenk der Liebe, die ich ihnen ständig erwiesen."

Durch die Buße gelangte da Costa nicht, wie er erhofft hatte, zur Aussöhnung mit der Umwelt — im Gegenteil: eine „Versöhnungszeremonie" dieser Art mußte auf den in Kämpfen und Leiden früh gealterten Mann und auf einen so edelempfindsamen Charakter in gerade entgegengesetztem Sinne wirken: von neuem ergriff ihn Abscheu gegen jene, die sich durch solche Akte als Hüter der Gerechtigkeit und Wahrheit aufspielten, und mit verstärkter Macht stiegen die alten Zweifel wieder empor. Auf dem Boden dieses neu vertieften Leides faßt er den Entschluß, diese Welt des Hasses und der Gehässigkeit freiwillig zu verlassen. Eine geradezu transluzide Klarheit überkommt ihn wie eine Erleuchtung, wie von allem Irdischen befreit und aller Tiefe entschwebend schaut er auf sein Leben und seine Mitwelt zurück und schreibt in den letzten Tagen seine Autobiographie „Exemplar humanae vitae" und weiht sich dem Tode. Bis in die letzten Zeilen auch dieser Schrift erweist sich da Costa als ein tief religiöser Mensch, der nicht aus Mangel an Religion, sondern aus Echtheit der Empfindung zum Zweifler wird, zum Kämpfer und Herold neuer höherer Formen wahrer Religiosität und schließt mit der Forderung eines „Vernunftgesetzes":

„Ich sage also, daß dieses Gesetz der Vernunft allen Menschen gemeinsam und eingeboren ist, eben weil sie Menschen sind. Es verbindet alle miteinander in gegenseitiger Liebe, fremd der Zwietracht, die allen Hasses und der schlimmsten Übel Ursache und Wurzel ist. Es lehrt uns, recht zu leben, scheidet zwischen gerecht und ungerecht, zwischen häßlich und schön. Was immer das mosaische Gesetz oder irgendein anderes an Gutem enthält, schließt das Naturgesetz alles in vollkommener Form in sich, und wenn man auch nur ein wenig von dieser natürlichen Norm abweicht, entsteht sogleich Streit, tritt sogleich Zwietracht der Gemüter ein, und man kommt zu keiner Ruhe mehr. Was ist das beste im mosaischen Gesetz oder in irgendeinem anderen, im Hinblick auf die menschliche Gesellschaft? Ist es nicht, daß die Menschen gut miteinander leben und sich gut vertragen? Sich nicht an fremdem Gut vergreifen, mag es sich ums Leben, um die Ehre oder um andere fürs Leben nützliche Güter handeln? Was von alledem, frage ich, ist nicht schon im Naturgesetz und der dem Geiste innewohnenden rechten Norm beschlossen? Von Natur aus lieben wir unsere Kinder, lieben die Kinder die Eltern, der Bruder den Bruder, der Freund den Freund. Von Natur aus wollen wir alles, was unser ist, unversehrt erhalten, und hassen diejenigen, die unseren Frieden stören, die uns das unsrige mit Gewalt oder List nehmen wollen. Aus diesem unseren natürlichen Willen folgt offenbar die Erkenntnis, daß wir nicht selbst das begehen dürfen, was wir bei anderen verdammen. Denn wenn wir andere verdammen, weil sie sich an unserem Besitz vergreifen, verdammen wir auch uns selbst, wenn wir uns am Fremden vergreifen.

Begnügt euch damit, unter euch gerechte und vernünftige Gesetze aufzustellen, die Guten zu belohnen, die Schlechten geziemend zu bestrafen. Befreit alle, die Gewalt erleiden, von den gewalttätigen Menschen, damit sie sich nicht darüber beklagen müssen, daß es keine Gerechtigkeit auf Erden gibt, und daß niemand da ist, der den Schwachen den Händen des Stärkeren entreißt. Wahrhaftig, wenn die Menschen der geraden Vernunft folgen wollten und der menschlichen Natur gemäß leben, dann würden alle einander lieben und alle einander Leid tragen helfen. Jeder würde das Unglück des anderen nach Kräften erleichtern, oder wenigstens würde keiner den anderen grundlos verletzten. Was dawider geschieht, geschieht gegen die menschliche Natur, und vieles geschieht, weil die Menschen verschiedene, von der Natur abweichende Gesetze erfunden haben, und weil der eine den anderen durch Übeltaten reizt.

Da habt ihr die wahre Geschichte meines Lebens; und welche Rolle ich in diesem nichtigen Welttheater gespielt, in meinem nichtigen und unsteten Leben, habe ich euch dargestellt. Nun urteilt gerecht, ihr Menschenkinder, und ohne Leidenschaft, frei nach der Wahrheit sprecht mir das Urteil; denn so allein geziemt es Männern, die in Wahrheit Männer sind. Findet ihr etwas, was euer Mitleid wachruft, dann erkennt und beklagt das traurige Los der Menschen, an dem auch ihr euer Teil habt."

Literatur: C. Gebhardt, Die Schriften des U. A. 1922.
H. Jellinek, U. A's Leben u. Lehre. 1847. Zerbst.
Dubnow, Weltgeschichte d. jüd. Volkes VI.
Jüd Lexikon.
Encyclopaedia Judaica.
Dichterische Bearbeitungen von Gutzkow, Zangwill u. a.
Februar 1931.

Apokryphen. Apokalypse des Abraham.

Die ältesten uns erhaltenen Literaturdenkmäler des israelitischen und jüdischen Volkes sind die biblischen Bücher, denen man eine besondere Heiligkeit als Wort Gottes zuschrieb. Alle Bücher, die später in persischer, griechischer und römischer Zeit in den Jahrhunderten unmittelbar vor und nach der christlichen Zeitrechnung geschrieben wurden, auch wenn sie religiöse Stoffe behandelten, galten den späteren Geschlechtern als unheilig, ja man fürchtete sogar, sie könnten sich in den Kanon der heiligen Schriften einschleichen, wie es nach mancherlei Kämpfen wirklich einigen Büchern wie Kohelet und dem Hohen Lied gelang. Deshalb entzog man sie der allgemeinen Lektüre, man „verbarg" sie, wie der technische Ausdruck lautete. Sie werden daher Apokryphen, Genusim, verborgene Schriften, außenstehende Bücher genannt. Die einseitige Beschäftigung der jüdischen Lehrer mit der Bibel und den auf ihr aufgebauten Gesetzen und Erklärungen hatte zur Folge, daß das alte jüdische Gut der Apokryphen den Juden selbst fast restlos verloren ging. Hätte uns die Kirche nicht diese Schriften erhalten, die für sie zwar von minderer Heiligkeit, aber immerhin noch als Lesebücher nützlich waren, so wüßten wir nichts von den Makkabäer-Büchern (auch Josephus verdanken wir der christlichen Überlieferung). Bis auf Jesus Sirach, dessen Sprüche vor wenigen Jahrzehnten in dem Keller der Genisa in Alt-Kairo in hebräischem Text gefunden wurden, sind uns diese Schriften in allen möglichen Sprachen außer dem Hebräischen erhalten: griechisch, lateinisch, äthiopisch, altslavisch. Ebenso mannigfaltig ist der Inhalt. Es sind geschichtliche Bücher (Makkabäer), historische Romane, wie Judith und Tobit, midraschartige Ausschmückungen und Fortwucherungen biblischer Bücher (Zusätze zu Esra, Esther, Daniel, das Buch der Jubiläen), Sprüche und Psalme (Sirach, Weisheit Salomos, Baruch, Sybillinen). Mit besonderer Vorliebe umhüllt man sich mit dem Schleier des Geheimnisses und beschreibt unter dem Namen alter Vorzeit-Heroen die Zukunft und das Ende der Tage. Diese Bücher (Pseud-Epigraphen, Schriften unter einem falschen Namen) geben sich als Worte des Henoch, des Baruch, der zwölf Patriarchen (der Söhne Jacobs), des Moses und anderer aus. Die Verfasser bemühen sich, die eigenen religiösen Anschauungen und die ihrer Zeit zu predigen und nehmen Stellung gegen ihre literarischen Gegner, Heiden und Juden. Es ist jedoch schwer zu entscheiden, welchen uns näher bekannten religiösen Gruppen die einzelnen Bücher angehören. Manches klingt nach den Lehren der Essäer und anderer Sekten, die es damals im Judentum gab, anderes entspricht den Lehren der Pharisäer. An vielen Stellen merkt man die Hand christlicher Überarbeiter, die ihre Anschauungen in die alten Texte hineinflickten. Als Beispiel und Einführung in den Gedankenkreis dieser Bücher folgt hier ein Abschnitt aus der Apokryphensammlung „Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel" übersetzt von Paul Rießler, Filser-Verlag, Augsburg 1928, in dem die wichtigsten apokryphen Werke für einen größeren Leserkreis zusammengestellt sind. R. L.

I. Abrahams Zweifel an den Götzen

Das Buch der Offenbarung Abrahams, des Therachsohnes und Enkels Nachors, des Serugsohnes und Enkels Reus, des Arphaxadsohnes und Enkels Sems, des Sohnes Noes und Enkels Lamechs, des Methusalemsohnes und Enkels Henochs, des Sohnes Jareds.

Am Tag, wo ich an meines Vaters Therach Göttern hobelte und an den Göttern Nachors, seines Bruders, da forschte ich, wer denn der starke Gott in Wahrheit sei, ich, Abraham, zu jener Zeit, wo es mein Los gewesen, daß ich die Opferdienste meines Vaters Therach an seinen hölzernen und steinernen und goldenen und silbernen und ehernen und eisernen Göttern wohl verrichtete. So ging ich einmal zu dem Dienste in den Tempel; da fand ich, daß der Steingott Merumat vornüber war gefallen und zu des Eisengottes Nachon Füßen lag. Bei diesem Anblick ward mein Herz verwirrt; denn ich bedachte es in meinem Sinn, daß ich allein nicht in der Lage wäre, an seinen Ort ihn wiederum zurückzubringen, weil er aus einem großen, schweren Stein bestand. So ging ich hin und tat es meinem Vater kund. Er ging mit mir hinein. Als wir ihn beide fortbewegten, um ihn auf seinen Platz zu stellen, fiel ihm sein Kopf herab, solang ich ihn am Kopfe hielt. Wie nun den Kopf des Merumat mein Vater sah, sagt er zu mir: Du, Abraham! Ich sagte: Hier bin ich. Er sprach zu mir: Hol aus dem Hause mir ein kleines Beil! Ich brachte es ihm. Da hieb er einen andern Merumat aus einem andern Stein zurecht, doch ohne Kopf; dann setzte er den abgebrochenen Kopf ihm wieder auf, das andere von Merumat zerschlug er.

II. Der Götzen Schicksale

Er machte noch fünf andere Götter und gab sie mir und wies mich an, sie auf den Straßen zu verkaufen. Ich sattle meines Vaters Esel und leg sie drauf. So ging ich in die Herberg zum Verkauf. Da zogen mit Kamelen Kaufleute aus Fandana in Syrien hin nach Ägypten, um dort Papyrus aus dem Nil zu kaufen. Ich kam mit ihnen ins Gespräch. Und da schreit eines der Kamele; der Esel schrickt zusammen und läuft davon und wirft die Götter ab, und drei davon zerbrechen, nur zweie bleiben ganz. Wie nun die Syrer sahen, ich habe Götter, da sprachen sie zu mir: „Weswegen sagtest du uns nicht, du habest Götter? Dann hätten wir sie dir eingehandelt, bevor der Esel des Kameles Schrei vernommen. So wären sie nicht hin. Nun gib uns wenigstens die andern Götter! Wir zahlen dir gemessenen Preis für die zerbrochenen Götter, desgleichen für die ganz gebliebenen." Ich aber hatte mich im Herzen tief bekümmert, wie ich den Kaufpreis meinem Vater bringen könnte. Die drei zertrümmerten warf ich dort in den Gurfluß und sie versanken in die Tiefe. Und fortan waren sie nicht mehr.

III. Abrahams Bedenken

Als ich noch auf dem Wege ging, da ward mein Herz in mir verwirrt, mein Sinn beunruhigt. Ich sprach in meinem Herzen: Was ist das für ein böses Tun, das da mein Vater tut? Ist nicht vielmehr er seiner Götter Gott? Denn durch sein Meißeln, Drechseln, durch seine Kunst entstehen sie. Ja, sollten sie nicht meinen Vater anbeten, da sie doch nur sein Machwerk sind? Was liegt doch für ein Wahn in meines Vaters Werken? Es fiel ja Merumat und konnte in dem eignen Tempel nimmer sich erheben; ich selbst vermochte nicht, ihn zu bewegen, bis daß mein Vater kam und so wir beide ihn bewegten. Und da wir noch zu schwach, so fiel von ihm sein Kopf herab. Er setzte ihn auf einen andern Steingott, den er verfertigt ohne Kopf. Die übrigen fünf Götter wurden von dem Esel auch zertrümmert; sie konnten weder

selbst sich retten noch auch dem Esel Böses tun, obgleich er sie zertrümmert hatte; noch kamen ihre Trümmer aus dem Fluß. Ich sprach in meinem Herzen: Wenn es sich so verhält, wie kann dann meines Vaters Götze Merumat wohl einen Menschen retten oder eines Menschen Bittgebet erhören oder ihn belohnen, da er doch eines fremden Steines Kopf besitzt und selbst aus einem andern Stein gefertigt ist?

IV. Abrahams Gespräch mit seinem Vater

Als ich so dachte, gelangte ich in meines Vaters Haus; dann tränkte ich den Esel, gab ihm Heu und nahm das Geld und gab es meinem Vater Therach. Bei seinem Anblick ward er froh und sprach: Gesegnet bist du, Abraham, von meinen Göttern; weil du der Götter Kaufpreis brachtest, war meine Arbeit nicht vergeblich. Ich sprach zu ihm: Mein Vater Therach, höre! Die Götter sind von dir gesegnet. Du bist ja ihnen Gott; denn du hast sie gemacht. Ihr Segen ist Verderben und ihre Hilfe eitel. Die selber sich nicht helfen konnten, wie können sie dir helfen oder Segen mir verleihen? Ich war in dieser Sache dir von Nutzen, weil ich durch meine Klugheit dir Geld von den zerbrochenen Götzen brachte. Als er mein Wort vernahm, erzürnte er sich heftig über mich, dieweil ich gegen seine Götzen harte Worte ausgesprochen.

V. Abrahams Verspottung der Götzen

Ich ging hinaus und dachte über meines Vaters Ärger nach; alsdann rief mich mein Vater: ,,Abraham!" Ich sagte: Hier bin ich. Er sprach: Lies jetzt die Späne von dem Holze auf, woraus ich tannene Götter fertigte, bevor du kamst! Mach mir damit ein Mittagessen fertig! Als ich des Holzes Späne sammelte, fand ich darunter einen kleinen Gott, der im Kehrichte zu meiner Linken lag und auf der Stirn geschrieben trug: ,,Gott Barisat". Ich aber sagt es meinem Vater nicht, daß bei den Spänen ich den Holzgott Barisat gefunden hätte. Als ich die Späne in das Feuer legte, um meinem Vater Speise zu bereiten, und als ich gehen wollte, der Speise wegen anzufragen, da stelle ich den Barisat ans angefachte Feuer und sag zu ihm: Gib Obacht, Barisat, auf daß das Feuer bis zu meiner Ankunft nicht verlösche! Erlischt es aber, dann blas es an, damit es wieder brenne! So ging ich weg und tat, was ich gewollt. Bei meiner Rückkehr fand ich auf den Rücken Barisat gefallen und seine Füße eingehüllt in Feuer und fürchterlich verbrannt. Ich sah's und brach in Lachen aus und sprach bei mir: Du kannst ja prächtig, Barisat, das Feuer anzünden und Speise kochen. Und während ich so bei mir sprach und lachte, verbrannte jener langsam in dem Feuer und ward zu Asche. Dann brachte ich die Speise meinem Vater; er aß. Ich gab ihm Wein und Milch; er trank und ward erfreut und lobte seinen Götzen Merumat. Ich sag zu ihm: O Vater Therach! Preis doch nicht deinen Götzen Merumat! Rühm ihn doch nicht! Preis vielmehr deinen Götzen Barisat! Er warf sich selbst zum Kochen deiner Speise in das Feuer, dieweil er dich mehr liebt. Er fragte mich: Wo ist er jetzt? Ich sprach: Er ist zu Asche in der Feuersglut verbrannt und ward zu Staub. Er sprach: Groß ist die Macht des Barisat. Ich mache heute einen andern und morgen macht er meine Speise.

VI. Der Götzen Nichtigkeit

Als ich nun, Abraham, solch Worte meines Vaters hörte, da lachte ich in meinem Sinn; dann seufzte ich in meiner Seele voller Zorn und Ärger. Ich sprach: Wie kann denn das von meinem Vater Angefertigte, von Hand gemachte Bildwerk, ihm Hilfe leisten? Ja, ist's denn so? Ist unser Geist der Unvernunft und Torheit unterworfen? Und doch ist unser Leib der Seele, dem Geist die Seele untertan! Ich dachte: Einmal gebührt sich's, Übles zu erdulden. So will ich meinen Sinn auf Reines richten und offen vor ihn legen, was ich denke. Ich sprach: O Vater Therach! Wem du von diesen Gotteslob erweisen magst, du bist auf jeden Fall in deinem Sinne unvernünftig. Sieh, deines Bruders Haran Götter, die in dem heiligen Tempel stehen, sind weit verehrungswürdiger, als deine. Denn siehe, Zucheus, deines Bruders Haran Gott verdient weit größere Verehrung als hier dein Götze Merumat; er ist aus Gold ja angefertigt, das bei dem Volke hochgewertet ist. Wird er an Jahren alt, so wird er umgeschaffen. Doch wenn dein Götze Merumat sich ändert oder gar zerbricht, dann wird er nicht erneuert; er ist aus Stein. Gerade so ist's mit dem Götzen Joavon. Der Barisat jedoch verbrannte in dem Feuer und ward zu Asche und ist nicht mehr. Du sagst: Ich mache heute einen andern, der morgen meine Speise mir bereitet. Er kam vollständig um.

VII. Gott der Unvergleichliche

Fürwahr, verehrungswürdiger als die Gebilde alle ist das Feuer; denn manches, was sonst niemand unterworfen ist, fällt ihm anheim, und Dinge, leicht verderblich, sie dienen seinen Flammen zum Gespött. Jedoch verehrungswürdiger ist noch das Wasser, weil es das Feuer überwindet und auch den Durst der Erde stillt. Ich heiß auch dies nicht Gott; es ist der Erde unterworfen, worunter sich das Wasser neigt. Die Erde nenne ich verehrungswürdiger, dieweil sie die Natur des Wassers überwindet. Ich heiß auch sie nicht Gott, dieweil sie durch die Sonne ausgetrocknet wird und auch den Menschen zum Bebauen dient. Verehrungswürdiger noch als die Erde nenne ich die Sonne; das ganze Weltall macht sie hell mit ihren Strahlen. Auch diese nenne ich nicht Gott, dieweil ihr Lauf durch Nacht und Wolken wird verdunkelt. Doch auch den Mond und die Gestirne nenne ich nicht Gott, weil sie zu ihrer Zeit durch Nacht ihr Licht verdunkeln. Hör dies, mein Vater Therach, daß ich dir kundtue den Gott, der alles schuf, nicht die, die wir für Götter halten! Wo ist er denn? Was ist er doch? Wer rötete den Himmel, vergoldete die Sonne und machte hell den Mond und die Gestirne? Wer trocknete die Erde aus inmitten vieler Wasser? Wer setzte dich selbst in die Welt? Wer suchte mich in der Verwirrung meines Sinnes? Möcht Gott sich durch sich selbst uns offenbaren!

VIII. Gottes Offenbarung

Und als ich dies zu meinem Vater Therach sprach, im Hofe meines Hauses, da fiel die Stimme eines Starken von dem Himmel in einem Feuerwolkenbruch und rief: Abraham! Abraham! Ich sagte: Hier bin ich. Er sprach: Du suchst den Gott der Götter, den Schöpfer in deines Herzens Sinn. Ich bin es. Geh fort von deinem Vater Therach! Verlaß das Haus, daß nicht auch du den Tod in deines Vaterhauses Sünden findest! Ich ging hinaus.* Noch war ich nicht zur Tür des Hofs gekommen, kam eines großen Donners Schall, und Feuer fiel vom Himmel, und dies verbrannte ihn, sein Haus und alles drin bis auf den Grund an vierzig Ellen.

März 1931.